Coll. Taur. Soc. Jesu
ad SS. Martyrum

Addict. Bibl. Domestic.

208.9.
V

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/cursustheologicu12unse

CURSUS THEOLOGICUS

P. DOMINICI VIVA

SOCIETATIS JESU.

PARS PRIMA

DE DEO UNO, & TRINO.

EDITIO QUINTA.

SANTA CLARA COLLEGE CALIFORNIA
IHS

CURSUS
THEOLOGICUS

VIVA, DOMENICO, 1648-1726.

Ad uſum Tyronum elucubratus,

Et in Quotidianis Prælectionibus

A P. DOMINICO VIVA
SOCIETATIS JESU
SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORE

Suis Auditoribus Traditus

In Palæſtra Collegii Neapolitani ejuſdem Societatis,

DICATUS

EXCELLENTISSIMO DOMINO

BARTHOLOMÆO V.
DE CAPUA

MAGNO ALTAVILLÆ COMITI XIX.
Principi Ariciæ, Biccari Comiti, Duci Aerolanorum, Comiti Montis Auri, & Rotelli, Marchioni Arpadii, Utili Domino Civitatis Nicoteræ, Baroni Vallis Majoris, Plancatellæ, & Arnoni, &c. Ex Magnatibus Hiſpaniæ, Domino Domus Capuæ.

PARS PRIMA

DE DEO UNO, ET TRINO.

IHS

PATAVII, Ex Typographia Seminarii, MDCCXXVI.
Apud Joannem Manfrè.
Superiorum Permiſſu, ac PRIVILEGIO.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

BT
70
V5
1726
v.1-
2

Excellentiſſimo Principi
BARTHOLOMÆO V.
DE CAPUA

MAGNO ALTAVILLÆ COMITI XIX.
Principi Ariciæ, Biccari Comiti, Duci Aerolanorum, Comiti Montis Auri, & Rotelli, Marchioni Arpadii, Utili Domino Civitatis Nicoteræ, Baroni Vallis Majoris, Plancatellæ, & Arnoni, &c. Ex Magnatibus Hiſpaniæ, Domino Domus Capuæ.

Diu rimatus occaſionem, qua meum erga Te palam profiterer obſequium, hanc tandem avidus, quam qui maxime, arripui, Princeps Excellentiſſime, Tibi nimirum opus iſtuc, quod nunc primum publicam laceſſit lucem, fauſtis avibus nuncupandi. Quid hoc muneris ſit, rogas? Nil opus eſt, ut illud verbis exornem. Curſus eſt Theologicus in Neapolitana

Societatis Jeſu Academia ad confertiſſimam Auditorum coronam, paucis ab hinc annis non ſine plauſu prælectus. Auctor eſt meus gradu ſanguinis Patruus, ex eadem Societate Theologus, de cujus ingenii laude nec quidquam commemorare modeſtiæ cauſa conſilium eſt, nec plura poſſim, ſi velim, quam quæ jam fama tenet ex ejuſdem Trutina Theologica pluries jam Typis, atque adeo æternitati mandata. Qui primo hoc edito ſui ingenii, atque moratæ eruditionis ſpecimine tantam ſibi circumdedit famam, haud mihi dubium, quin hic altiora pertractans, atque in penitiſſima ipſa divinitatis adyta pervadens, par meriturus ſit ejuſdem famæ ſuffragium. Hac ſpe delinitus Curſum hunc, quo tanquam publici Juris facto, Auctorem jam præla interverterant, conſanguinitatis jure confidentior, veluti injecta manu, mihi aſſerui, ut tuo dicarem Nomini, tuiſque innumeris ſane obſtrictus beneficiis aliquid tandem a meo Patruo repræſentarem, quo ſi minus paria facerem, ingrati ſaltem animi vitio liberarer. Equidem rationes ſupputans, quæ me Tibi obnoxium habebant, immenſo prope ære alieno, feliciter quidem, ſed ſupra modum premi ſentiebam. Recurrebant identidem animo tot in me jam inde ab Adoleſcentulo collata beneficia; Syncerae illæ, ac minime fucatæ amoris ſignificationes, quibus me, quæ tua comitas fuit, ac faſtigii ſubmiſſio, Romæ olim in Clementino Nobilium Collegio complexus es: non ſatis tui animi magnitudini facere ratus, me in eodem domicilio convictus ratione contubernalem habendo, niſi etiam arctiſſimo neceſſitudinis nexu tibi adſtringeres, ac tua me ambitioſe cupidum conſuetudine honeſtares: Præclariora illa adultioris, ac proinde robuſtioris benevolentiæ documenta, quibus deinde & me, & meam domum tum Neapoli, tum potiſſimum Lupiis dignatus es, cum hic noviſſime magno Principum Virorum exemplo, majori Tuæ animi Magnitudinis laude, maximo Auſtriacarum rationum incremento Univerſæ Hydruntinæ Provinciæ præeſſes. Ut alia omnia agerem, Tuque jam longe gentium abeſſes, obverſabatur uſque mentis oculis; non ſecus ac qui in ſolem acie defixus hæſit, ſolis ubique adumbratam effigiem ſibi intueri videtur; obverſabatur, inquam, altius medullis infixa, quam ut ulla temporis injuria obliterari poſſit, Tua illa humana pene auguſtior imago; mores ſuaviſſimi, quibus publicam rem non ſine quodam prudentiæ miraculo gerens, Te mihi etiam, meæque domui comem, & commodum impertiebare, & clarus omnibus me ſingulari benevolentia proſequebare; Tua denique illa munificentiæ ſpecies ampliſſima, qua tantum bonorum in me cumulaſti, ut nihil jam felicitati meæ deeſſet, niſi ejuſdem moderatio. His cum aſſidue tuorum in me promeritorum delecta-

rer

rer æque, ac provocarer imaginibus, manus diutius ſub pallio otioſus haberem? Puduit ſane tandiu vacuum agere, ac deſidem pati tuis eſſe in nominibus. Qui de meo ſolvendo non eram, in conſanguinei bona, tanquam mihi Vadis, Prædiſque, confidentius invaſi. Theologicas haſce illius elucubrationes qua jure, qua injuria mihi vindicavi, ut Tibi ſiſterem, atque aliquam hoc pacto rependerem gratiam. Sic enim mecum animo reputavi, nihil me Tibi gratius facere poſſe, quam ſi tuæ, quæ magnorum virorum ampliſſima merces eſt, ſervirem famæ, gloriæ velificarer. Id autem me de facili aſſecuturum, ſi ſtudia hæc educata in umbra, nunc vero in lucem, ac diem evocata aſſignaturus famæ, gloriæ inculcaturus, Tuum etiam una eademque opera præfixum iis Nomen aſſignarem famæ, gloriæ inculcarem. Hic me animus in id conſilii impulit, ut Tibi hoc quidquid eſt muneris nuncuparem. Quanquam fateor, dum hoc ipſum exequor, me falſum animi, conſilii devium ingenue redarguam neceſſe eſt. Ego ut tuæ ſerviam famæ, gloriæ velificer? Sero me inconſultæ audaciæ, ſeu potius amentiæ reprehendo. Non is es, qui eblandito indigeas famæ ſuffragio. Eo emines in faſtigio, cui vix ulla fieri poſſit laudis acceſſio. Seu genus inſpectetur tuum, ſeu Tute ipſe, iis circumfluis honorum ſtipendiis, ut poſſis quidem large aliis erogare, Tibi aliquid amplius repetere non poſſis: Ea nimirum es Altavillæa e ſtirpe de Capua, quæ originis antiquitate, perpetua Heroum ſerie, Titulorum magnitudine, dignitatum inſignibus nulli ſecunda jamdiu Neapolitano in regno ſummo ab loco eſt. Et quidem, ſi originis repetatur Antiquitas in Heroica Normandorum Regum tempora ſupra ſeptingentos annos revolvatur animus neceſſe eſt, ac Tancredi Altavillæ pridem Comitis in ſua Neuſtria, quam Normandiam Minores appellant; ejus, inquam, qui bellica virtute commendatiſſimus cum duodecim liberis in Neapolitani Regni poſſeſſionem armorum jure venit, replicet memoriam. Qui enim Riccardus unus e duodecim liberis, ut in novo ſolo paterni tituli perennaret decus, illum in Scandianæ Oppidum, cui ipſe imperitabat, tranſtulit, Gentis apex, & auctor deprehendetur. Is namque fuit, qui Capuæ Principatu potitus, armis ejecto Pandulpho Longobarda e gente, cognomento de Capua locum fecit; qui enim quarta ab eo ſtirpe in eumdem Capuæ Principatum ſucceſſit Robertus ſecundus, a Guilielmo, qui male audiit, & eo Principatu, & vita ſpoliatus, quod adverſus ipſum cum Romano Hierarcha Adriano IV. arma junxiſſet, nudum poſteris titulum in gentilitium familiæ cognomen reliquit: ut ratum deinde fuit in Ludovico ejus filio, ac toti per manus traditum poſteritati. Haud hic me latet, non deeſſe idoneos au-

 ctores,

ctores, qui in hoc Ludovico Roberti filio excitatam Altavillæ memoriam literis demandarint: Guilielmum nempe cognomento bonum, qui malo ſucceſſit, paternis bonis Ludovico in gratiam recepto redditis, excepto Capuæ Principatu, ut in eo reviviſceret avitæ gloriæ titulus, hæreditariæ ditionis oppido, abolita Scandianæ nomenclatione, Altavillæ nomen feciſſe. Utravis probetur ſententia; id unum hinc liquet, adeo antiquam eſſe Tui præclariſſimi generis originem, ut Nili inſtar caput pene occulat ſuum, ac poſteros malit ortus Tuos mirari, quam noſſe. Hæc tibi laus a Generis antiquitate, atque amplitudine; quanta porro a Majoribus tuis accedit ad cumulum! Quantum lucis afflat Andreas ille, qui Carolo I. Andegavenſi a conſiliis fuit, cujus tanta apud eum fuit authoritas, ut is e Galliis Neapolim ad ſuos Regios adminiſtros de quibuſdam negotiis ad Fiſcum pertinentibus ſcribens, opportune caverit, ut prius Andream conſulerent, nihilque eo inſcio molirentur. Tanti apud prudentiſſimum Regem erat hominis judicium, ut eo inconſulto conſuli rebus ſuis minime poſſe arbitraretur. Quantum adjicit claritudinis Bartholomæus, vir ille ſæculo major ſuo! Hic nempe, hic ille eſt ſpectatiſſimus Neapolitani Regni Logotheta, cui domus de Capua plurima accepta refert ad ſuperbiam uſque amplificata, & ornamenta dignitatis, & præſidia amplitudinis ſuæ. Laboravit Regum Munificentia, ut illum honoribus, titulis, Dignitatibus, Dynaſtiis ampliſſimis exaugeret; ſed ut plurima in ipſum pleno, ut ajunt, horreo congeſſerit ornamenta, ſenſit ornamentis omnibus majorem. Tanta in ipſo conſilii vis, Juriſprudentiæ laus, mentis capacitas, animi ſtrenuitas in capeſſendis negotiis, in explicandis dexteritas. Emicuit hæc primum ſub Carolo II. Andegavenſi in credita ſibi Provincia liberandi Regios liberos captivos ex Aragonenſi poteſtate, quam ille ſic feliciter expediit, ut Ariciæ ditionem, aliaſque florentes Toparchias in egregiæ navatæ operæ pretium regia liberalitate retulerit. Emicuit in ejuſdem Neapolitani Regni pro Rege adminiſtratione. Emicuit in legatione ſplendide obita ad Nicolaum IV. Romæ Sacrorum Principem. Emicuit in Teſtamento Philippi Flandriæ Comitis, Caroli II. nepotis, qui hìc Neapolitano in Regno decedens Reginæ primum, tum Roberto Calabriæ Duci, tertio ab his loco Bartholomæo Teſtamenti in rem conferendi curam demandavit, in ultimum poſt Bartholomæum locum rejecta Vidua Conjuge: quod ſane ſingulare eſt æſtimationis argumentum. Ubi vero non emicuit modo, verum etiam ſupra quam cuiquam credibile ſit, eminuit, ſub Roberto fuit, a quo Avenionem Legatus ad Clementem V. pro Neapolitani Regni ſucceſſione adverſus Hungariæ Regem Caroli Martelli Germani

mani fratris filium, paternique juris hæredem, tanta eloquentiæ vi, ac felicitate, tot rationum momentis, in re cæteroqui tam ancipiti, cauſam oravit, ut perorarit, eamque Roberto adjudicatam ſumma totius Regni gratulatione retulerit. Tum enimvero ſe ſupra ſuam conditionem efferre viſus eſt Bartholomæus, dignumque ſe prodidit, qui Magni nomenclatione honeſtaretur, Magnus Altavillæ Comes a Roberto Rege jure quidem merito ſalutatus. Qui enim Magnus non haberetur, qui vel ipſo Alexandro Major, animum ſupra fortunam gerens, noviſſet non privatis quidem hominibus Civitates, ut ille, ſed regna ipſa Regibus quodammodo elargiri? His adde Andream illum alterum, cui nuptui data Conſtantia Ladislai pridem Regis uxor; perinde quaſi una Magnorum Altavillæ Comitum domus Regium ita prope æquaret faſtigium, ut quæ in illud ſuccederent Reginæ minus de priſtina fortuna decedere viderentur: Adde & Joannem, illum palmarum plurium Bellatorem, qui Ferdinandi Aragonenſis partes ſecutus contra Gallos, qui regnum in Brutiis bello invaſerant; adeo ſtrenue Regem in acie pugnantem manu, opibus, ferro, conſilio juvit, ut ex Equo miſerrime delapſo præſto accurrens, Equumque ſup peditans ſuum, eum feliciter præſenti vitæ periculo, vel cum ſu capitis diſcrimine, eximeret, atque in tuto collocaret. Ubi novo cal culo confirmatum, hoc ſplendidum Domus de Capua fatum eſſe, Regibus aut lingua, aut manu vel Regnum repræſentare, vel vitam. Quæ ex his in hanc familiam non proficiſcuntur decora? Quibus ejuſdem fama non ornatur, ſeu veriùs non oneratur præconiis? Tanta ſunt, ut quidquid illa per ſe cæteroqui maximum in tantæ proſapiæ commendationem attexere poſſit, reputet ejus gloria minus, quod tamen hoc magis in ejus commendationem cedat, quod minus. Quid enim amplius annectat? Romanaſne purpuras, ac Sacras infulas, quibus Ludovici, Guilielmi, Annibales, Petri Antonii, aliique ex hac domo inclaruere? Præclariſſima ne de Comitibus, Urſinas, Acciajolas, Gonzagas Cognationes, quibus hæc non ſemel mutuo fœdere innexa familia? Splendidiſſima ne regalis prope Munificentiæ monimenta, qua Neapoli, qua hæreditariis in Toparchiis quodam prope dixerim pietatis faſtu excitata, atque æternitati intuenda relicta? ut præ ceteris auguſta Baſilica Dei parenti Virgineo a Monte Nuncupata Neapoli erecta, ædeſque magnifico ſumptu adjectæ, & Monachis e Divi Guilielmi Vercellenſis familia, ſub ejuſdem Virginis auſpicio degentibus ad inhabitandum aſſignatæ, etiamnum luculentiſſime teſtantur? Militares ne expeditiones ab hujus Proſapiæ Heroibus non ſemel, nec ſine laude ſuſceptas, a Ludovico III. ad Hydruntum ſub Alfonſo

Ara-

Aragonenſi contra Turcas, infenſiſſimos Chriſtiani nominis hoſtes; a Fabricio ad Granatam ſub Ferdinando Catholico contra Mauros: a Ferdinando Andrea Primi Termolenſium Ducis Filio ad Mediolanum ſub Carolo V. contra Gallos; a Vincentio Aloyſio ad Salernum ſub Philippo II. contra Thracum irruptiones; a Vincentio altero noſtra memoria in Belgio ſub Carolo II. contra fœderatos Auſtriaci nominis hoſtes? Florentiſſimas ne, atque ampliſſimas ditiones, quibus iſthæc Proſapia pene totum Neapolitanum Regnum imperio complexa, plenoque adeo exundans alveo, ut ſe ſe capere non poſſet, in alios diduci alveos oportuit, & Conchenſium Principibus, Ducibus Termolenſium novas, eaſque ſuo ſuppares fonti ſufficere origines? Tranſlatitia hæc putat, ut ut exaggerata, ut ut maxima: quæque ſingillatim inſpecta ſingulas cælo æquare poſſent familias, ſunt infra hujus faſtigium. Singularia quædam præſefert hæc domus ornamenta, ac nativas quaſdam præcellentis gloriæ notas, quibus ſplendidior alius illini adſcititius nitor vix poſſit, aut addi aliud ad cumulum. Addis tu tamen, Bartholomæe Princeps Excellentiſſime, qui ita acceptam a Majoribus tuis gloriam virtute, ingenio, præclare geſtis tutaris, ut illam augeas etiam de tuo. Hoc enimvero præſtat Tuus ille integerrimus Juventæ flos, quem non ad omnem gloriam modo, verum etiam ad omnem pietatis auram vernare jubes: Hoc tua illa morum ſuavitas, & affabilitas, qua ita Te paratum omnibus præbes, & obvium, ut in tanto præclariſſimæ domus ſupercilio videaris neſcire prorſus ſupercilium: Hoc illud recti, juſtique tenax ſtudium, quo ita præes, ut in medio ſit, utrum Te mali metuant magis, an diligant boni: Hoc tuæ illa celſitas indolis, & alacritas ad ardua quæque erecta, ac magnorum capax, & quantuncumque illi imponere, &, ut ita dicam, inædificare velis, latura: Hoc denique auguſta illa Corporis proceritas, & habitus, par nempe præferens magno animo domicilium. Etenim ſi, ut ad rem optime animadvertit inſignis ille Theodoſii Auguſti Laudator, non fruſtra Sapientium opinione, qui naturalium momenta Cauſarum ſubtilius ſcrutati, arcanis Cæleſtibus nobiles curas intulerunt, auguſtiſſima quæque ſpecies plurimum creditur trahere de Cælo; divinuſque animus vel venturus in corpus dignum prius metatur hoſpitium, vel cum venerit, fingit habitaculnm pro habitu ſuo, vel aliud creſcit ex altero, & cum ſe paria junxerunt, utraque majora ſunt; haud certe ſine Cæleſtium conſilio factum arbitror, ut tam procera, tam auguſta Tibi corporis ſpecies obtingeret; ut nempe Magni animi inhabitantis eſſet indicio, pateretque, hoc habitu corporis præditum eſſe oportere, qui in

Ma-

Magnorum Altavillæ Comitum naſceretur familia. Hinc etiam accidiſſe autumo, ut noviſſime profuſiſſima Caroli III. Invictiſſimi Hiſpaniarum Regis, Sexti nunc auguſtiſſimi Romanorum Imperatoris munificentia, inter Hiſpaniæ Magnates adlegerere; ac ſub idem ferme tempus, Materno Caracciolæ cognationis jure nova, eaque ampliſſima Aerolanæ ditionis, Biccari, Harpadii Tibi hæreditas obveniret. Par nempe fuit, ut ad magna natus animus, Magnis aſſuetus, magna etiam corporis ſpecie conſpicuus, in novo magnitudinis faſtigio emineret; haberetque latiorem dominationis campum, in quo ſpatiari liceret. Aſſeruit quidem alterum probata Tuæ domus fides erga Auguſtiſſimam domum, alterum Tibi Materni ſanguinis jus vindicavit, ſed utrique addidit forma ſuffragium. Illa præſtitere, ut oporteret Te in majus provehi, hæc ut deceret. Quanquam, ut verum fatear, hic ipſe decor Tuæ Præclariſſimæ parenti Caracciola e ſtirpe Fæminæ acceptus eſt referendus, quæ veteres animo, virtute, corporis etiam habitudine vincens Amazones, dignam ſe præbuit, quæ Te gigneret, ut Tu dignus eras, qui ex ea gignerere. Quæ cum ita ſint, quis ita inunctis lippus oculis, quin videat, longe plus huic operi Tuo nomine afferri celebritatis, & gloriæ, quam opus ipſum, quantolibet excipiatur plauſu, Tuo nomini poſſit afferre? Tantum igitur abeſt, ut eas, quæ me Tibi obæratum habent, hujuſce muneris exhibitione rationes diſpungam, ut potius in eas novis referar nominibus, ubi illud minime dedigneris. Hoc tamen non modo non animos infringit, ſed facit, ut tibi illud alacrius ſiſtam; cum ſic etiam tuæ ſerviam gloriæ; quando is Tibi jucundiſſimus gloriæ fructus, poſſe tui Patrocinii umbra gloriam aliis comparare. Excipe illud igitur humaniſſimo, quo ſoles, vultu; ſive enim aliquid inde in Te redundabit celebritatis, & gloriæ, ſive longe plus in illud e Tuo præclariſſimo nomine refundetur, ſemper Tuo morem geres animo ad comitatem unice nato; alterum enim officio in Te meo dabis, alterum benevolentiæ in me Tuæ. Vale.

TYPOGRAPHUS
AD
LECTOREM.

MOnſtro finitimum, ac portento ſimillimum jure merito reputatur in Republica literaria, ſi forte fortuna codex bene magnus reperiatur, qui typis obſtetricantibus in lucem ſit editus, & idem ſimul ſit nitidiſſimus, ac mendis omnibus expurgatus. Acies acerrima oculorum, ut ut adamantina, ut ut lyncea, experientia teſte, obtunditur, & hebetatur, dum minimorum multitudinem propemodum infinitam characterum attente perſcrutatur, ut neceſſe ſit non pauca, ac non levia certe corrigenda effugere, dum mens in innumeris aliis corrigendis abſorbetur. Quid tamen, ubi operis Auctor longiſſime abeſt a Typographia, ſexcentis, & amplius milliariis, ut nulla via valeat illud, velut Urſa ſuos catulos, expolire? Quid vero, ubi pariter Auctor veluti prolem non agnoſcens ſuam, renuat typis evulgari quæ ad diſcipulorum dumtaxat eruditionem in palæſtra Gymnaſtica tradita ſunt, ut in umbra deliteſcerent? Quia tamen juris communis ea facta eſſe cenſentur, quæ in ſcholis celeberrimæ Univerſitatis publico uſui exponuntur, ut proinde non ſit amplius integrum eorum editionem impedire, illud tantum a Typographo expoſcit Auctor, ut in fronte præfigatur, curſum hunc Theologicum Ad uſum Tyronum dumtaxat eſſe elucubratum, eorumque captui accommodatum; non vero ut lucis uſura frueretur, & eruditorum oculis ſubijceretur. Quid demum, ubi Typographus Auctoris ope deſtitutus non aliis in editione operis uti potuerit autographis, niſi iis, quæ a diſcipulis ipſis, non uſque omnino ſolertibus, excerpere valuit, quæ paſſim iis compendiariis notis, ac literarum contractionibus referta ſunt, in quibus ne Auctor quidem ipſe poſſit non raro ſuam mentem interpretari? Hæc

autem

autem omnia impræſentiarum evenere in hujus operis editione, ut mirum proinde ſit, quod innumeris non ſcateat mendis, & quidem in re graviſſima, quæ præ manibus habetur, non leviſſimis. Hinc ne contemptui in poſterum haberetur mea hæc Typographia, cujus ſummam ſolertiam hactenus experta eſt Italia, ac Europa univerſa, non pauci curſum hunc Theologicum longe a meis prælis abeſſe debere exiſtimabant. Nihilominus oportuit id operis aggredi, ac ſpeciali ſedulitate, & labore mendis, quoad ejus fieri potuit, occurrere, ne tam uberi doctrinarum fonte privarentur, qui Trutinam Theologicam damnatarum Theſium ab eodem Auctore luce donatam Theologico ſucco redundantem deguſtarunt. Ea quippe vix in lucem edita quatuor ab hinc annis, octavam, ut fertur, hactenus ſubiit editionem, & plurimas alias facili negotio mox eſt ſubitura. Uſque adeo communi omnium commendatione ubique terrarum excipitur. Quare ſi quid erroris tot, tantiſque de cauſis in hujus operis Editione irrepſerit, benignitati lectoris relinquitur excuſandum, & corrigendum. Ita fiet, ut novo, ac perutili labori mox manus admoveam, typis mandando Curſum ejuſdem Auctoris Theologico-moralem, octo itidem tractatibus comprehenſum, qui pariter in celeberrima Collegii Neapolitani Academia publico uſui diſcipulis traditus eſt.

NOI

NOI REFORMATORI

Dello Studio di Padova

HAvendo veduto per la Fede di Reviſione, & Approbazione del P. F. Ambroſio Liſotti Inquiſitore di Padova nel Libro intitolato *Curſus Theologicus ad uſum Tyronum Elucubratus, &c. a P. Dominico Viva Soc. Jeſu Sacræ Theologiæ Profeſſore*, non v' eſſer cos' alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Atteſtato del Segretario Noſtro, niente contro Prencipi, e buoni coſtumi, concedemo Licenza a Gio: Manfrè Stampatore, che poſſi eſſer ſtampato, oſſervando gl' ordini in materia di Stampe, e preſentando le ſolite copie alle Publiche Librarie di Venetia, e di Padova.

Dat. 3. Decembre 1711.

(Ferigo Marcello Proc. Ref.
(Girolamo Venier Kav. Proc. Ref.
(

Agoſtino Gadaldini Segret.

IN-

INDEX QUÆSTIONUM DE DEO UNO, ET TRINO.

DISPUTATIO I.

De Exiſtentia, Eſſentia, & Attributis Divinis. pag. 1

QUAESTIO I.

An, & quomodo Dei exiſtentia demonſtretur? 2
ART. I. An Deum exiſtere ſit per ſe notum? ibid.
ART. II. An, & quomodo demonſtretur a poſteriori Dei exiſtentia? 5
ART. III. An demonſtretur quaſi a priori Dei exiſtentia ex conceptu entis Optimi? 9.
QUAEST. II. Utrum eſſentia Divina metaphyſice ſumpta conſtituatur per prædicatum aſeitatis? 12
QUAEST. III. Utrum ex parte objecti attributa Divina diſtinguantur inter ſe, & ab eſſentia? 17
QUÆST. IV. De nonnullis attributis in particulari. 21
ART. I. An Deus ratione Immenſitatis formaliter ſit in ſpatiis imaginariis? ibid.
ART. II. Utrum futura fuerint ab æterno realiter præſentia Æternitati Divinæ? 22
ART. III. Utrum Divina ſimplicitas concludat etiam compoſitionem ex genere, & differentia? 26

DISPUTATIO II.

De Viſione Dei. 27

QUÆSTIO I.

An poſſit poſitive probari poſſibilitas viſionis Dei? 28
QUÆST. II. Utrum repugnet ſubſtantia ſupernaturalis, ſeu Creatura, cui ſit connaturaliter debita Dei viſio? 29
QUÆST. III. An poſſit oculus corporeus elevari ad Deum videndum? 35
QUÆST. IV. De lumine Gloriæ. 37
ART. I. An lumen Gloriæ relate ad Dei viſionem ſit tota ratio agendi? 38
ART. II. An poſſit Intellectus ſine lumine intrinſece elevari ad Deum videndum? 40
ART. III. Utrum intellectus inæquales cum æquali lumine Gloriæ Deum videant inæqualiter? 43
QUAEST. V. Num ſit poſſibilis ſpecies impreſſa creata Dei? 48
QUÆST. VI. De termino viſionis Beatificæ. 53
ART. I. Num poſſit Deus ab intellectu creato comprehendi? ibid.
ART. II. Num poſſit dari viſio Dei præciſiva? 55
ART. III. Quidnam de facto Beati videant in Deo? 58

DISPUTATIO III.

De Scientia Dei. ibid.

QUÆSTIO I.

Utrum in Deo detur potentia intellectiva per modum actus primi phyſici intelligendi? 59
QUAEST. II. Utrum Dei ſumma cognoſcitivitas demonſtretur ex ejus ſumma immaterialitate? 62
QUAEST. III. An Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ videat poſſibilia in ſeipſo, & in ſeipſis? 69
QUÆST. IV. Quomodo per ſcientiam viſionis cognoſcat Deus futura libera abſoluta? 75
QUAEST. V. Utrum ſcientia viſionis, an ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſit cauſa rerum? 81
QUÆST. VI. De ſcientia media. 84
ART. I. An Deus videat contingentia conditionate futura? 85
ART. II. Utrum futura libera conditionata videantur a Deo in aliquo decreto, an in ſeipſis? 88

ART.

ART. III. *Diluuntur objecta.* 90
QUÆST. VII. *An detur in Deo ſcientia media reflexa?* 96

DISPUTATIO IV.

DE *Divina Voluntate.* 102

QUÆSTIO I.

PEr *quid conſtituantur decreta Dei libera?* 103
ART. I. *Num apte ſalvetur libertas actus Divini per perfectionem quandam defectibilem, aut per complementa extrinſeca, aut per meram habitudinem ad extrinſeca connotata?* 104
ART. II. *Utrum complementum decreti liberi ſit quædam terminatio ad objectum creatum, Deo intrinſeca, & contingens?* 107
QUÆST. II. *De Providentia quoad ea, quæ ſpectant ad Prædeſtinationem, & Reprobationem.* 112
ART. I. *Num Prædeſtinatio fiat ante, an poſt merita abſolute futura.* ibid.
ART. II. *De Reprobatione.* 117
ART. III. *An permiſſio peccati poſſit eſſe effectus Prædeſtinationis?* 118

DISPUTATIO V.

DE *Deo Trino.* 121

QUÆSTIO I.

DE *vocabulis hujus Myſterii propriis.* 122
QUÆST. II. *Utrum præter diſtinctionem realem non puram, quæ intercedit inter Perſonas, detur etiam diſtinctio virtualis inter Naturam, & Perſonalitates?* 125
QUÆST. III. *Quodnam ſit principium Quo productivum Verbi?* 129
QUÆST. IV. *Quare ſola proceſſio Verbi ſit generatio, non vero proceſſio Spiritus Sancti?* 137
QUÆST. V. *Utrum Verbum procedat ex cognitione tum neceſſariorum, tum contingentium?* 136
QUÆST. VI. *Num Spiritus Sanctus diſtingueretur a Filio, ſi ab illo non procederet?* 141

CUR-

CURSUS THEOLOGICUS

Ad Uſum Tyronum elucubratus.

PARS PRIMA.

DE DEO UNO, ac TRINO.

PROOEMIUM.

THeologiæ nomen, ut advertit Auguſtinus, Sermocinationem de Deo ſonat, quod vox ipſa e Græcis fontibus derivata teſtatur. Octo tractatibus in noſtris Scholis uberrimam tantæ facultatis doctrinam complecti conſuevimus. Principem obtinent locum juxta methodum Angelici in 1. parte Diſputationes de Deo Uno, & Trino: Agimus deinde de Angelis, qui Divinarum perfectionum ſpeculum ſunt luciđiſſimum: Et quia Deus eſt Alpha, & Omega, Principium, & Finis, ideo diſputamus etiam de ultimo fine Creaturarum rationalium, ſeu de Beatitudine, ac de Actibus humanis, quibus illam aſſequimur: de quibus diſputat in 1. 2. Angelicus. In tertio vero Tractatu agimus de Gratia, cujus præſidio ad obtinendum finem ſupernaturalem aſſurgimus; ubi plurima de vitiis, & peccatis gratiæ oppoſitis, ac de virtutibus ſupernaturalibus in genere, quæ quoddam ſunt ipſius Gratiæ ſatellitium. In quarto quæſtiones inſtituimus cum Angelico in 2. 2. de Virtutibus Theologicis in ſpecie; videlicet de Fide, Spe, & Charitate. In quinto de Virtutibus moralibus infuſis, ac præſertim de Juſtitia. In ſexto cum D. Th. in 3. parte agimus de Deo ut Redemptore. In ſeptimo de Sacramentis in genere, ac in ſpecie tanquam de præcipuis Redemptionis effectibus; & quia non vacat ſingillatim omnia percurrere, ideo poſt quæſtiones de Sacramentis in genere, & in ſpecie de Euchariſtia, agitur octavo loco de Pœnitentia, relinquendo morali Theologiæ alias de aliis Sacramentis diſceptationes.

Hoc itaque anno agendum nobis de Deo Uno, & Trino, ac I. De ejus Eſſentia, & Attributis. II. De ejus Viſione. III. De Scientia. IV. De iis, quæ ad voluntatem Divinam ſpectant; ubi de Providentia, Prædeſtinatione, ac Reprobatione. Denique de ineffabili Myſterio Trinitatis.

DISPUTATIO I.

De Exiſtentia, Eſſentia, & Attributis Divinis.

JUxta methodum, quam tradit Philoſophus 2. poſter. 1. diſcutiendum prius eſſet de Deo, An ſit: deinde Quid ſit, ut demum ejus proprietates, & Attributa dignoſcantur: Verum quia Deum eſſe, fide Divina conſtat, idcirco ſolum inquirendum contra Atheos, Num Dei exiſtentia demonſtrari poſſit? Ut autem notitia confuſa ſecundum quid nominis de Deo præmittatur, nomine Dei intelligi debet primum Ens, primitate ſcilicet tum cauſalitatis, a quo omnia, tum perfectionis, infra quod omnia. Scientiæ naturales non ſolent de ſuis objectis præmittere quæſtionem, An ſint: ſive quia eorum exiſtentia eſt ipſis etiam ſenſibus notiſſima, ut quantitas, de qua Mathematicus; Corpus naturale, de quo Phyſicus; ſive quia exiſtentia objecti contingentis impertinens eſt ad demonſtrationes ſcientiarum, quæ procedunt ex neceſſariis: At in Theologia longe aliter ſe res habet; tum quia ejus objectum, nempe Deus, eſt a ſenſibus abſtractiſſimum, unde per rationem probari debet, tum quia eſt ens neceſſarium, atque adeo de ejuſdem etiam exiſtentia formari poſſunt ſcientificæ, ac neceſſariæ demonſtrationes; tum demum quia principia aliarum ſcientiarum non ſupponunt exiſtentiam proprii objecti, ſed eſſentiam; Theologia vero cum procedat ex principiis revelatis, debet neceſſario præcognoſcere exiſtentiam Dei revelantis: aliter niſi exiſtat revelans, nec darentur principia revelata, atque adeo nec Theologia. Inquiremus itaque I. Num, & quomodo demonſtrari poſſit Dei exiſtentia? II. Quodnam ſit prædicatum eſſentiale Dei? III. Quomodo divina eſſentia a ſuis perfectionibus attributalibus diſtinguatur? IV. Selectiora quædam de attributis in particulari.

QUÆSTIO I.

An, & quomodo Dei exiſtentia demonſtretur?

QUærendum 1. An Deum exiſtere, ſit per ſe notum? deinde, quomodo demonſtrari poſſit exiſtentia Dei a poſteriori? demum, Num poſſit etiam quaſi a priori demonſtrari?

ARTICULUS I.

An Deum exiſtere, ſit propoſitio per ſe nota.

I. MUltipliciter a Doctoribus apud Recupitum q. 2. accipitur propoſitio per ſe nota. Communius cum Angelico 1. p. q. 2. art. 1. ſumitur pro propoſitione, in qua prædicatum clauditur in ratione ſubjecti; hujuſmodi enim propoſitio ex ipſis terminis, & non per medium extrinſecum fit nota, & ideo dicitur nota per ſe, hoc eſt, non per aliud. Hinc D. Thomas contra Scotum dividit propoſitionem per ſe notam in per ſe notam quoad ſe, & quoad nos: Illa eſt, qua prædicatum eſt de ratione ſubjecti, quod competit omnibus definitionibus etiam obſcuriſſimis; v. gr. quod Tempus ſit numerus numeratus motus, quod Motus ſit Actus entis in potentia, prout in potentia &c. Propoſitio vero quoad nos per ſe nota eſt, quæ ex propriis terminis ſtatim fit nobis perſpicua: v. g. Totum eſt majus ſua parte. Rurſus alia propoſitio dicitur per ſe nota quoad omnes; alia quoad Sapientes tantum. Aliquæ enim propoſitiones ſtatim ac audiuntur, percipiuntur ab omnibus, aliæ ſolum a Sapientibus. Idcirco Scotus negat diviſionem iſtam propoſitionis per ſe notæ quoad ſe, & quoad nos; quia illa propoſitio, quæ eſt per ſe nota, videtur debere dici nota relate ad intellectum noſtrum, atque adeo quælibet per ſe nota videtur debere dici nota quoad nos, ſeu quoad noſtrum intellectum. Sed non eſt recedendum a doctrina Angelici, quæ nititur doctrinæ Philoſophi 1. poſter. 6. ubi docet, Aliqua eſſe notiora ſecundum ſe, quam nobis; alia vero eſſe notiora nobis, ignotiora ſecundum ſe; ergo poteſt propoſitio alia eſſe nota ſecundum ſe, alia quoad nos.

II. Dico 1. hæc propoſitio, Deus exiſtit, eſt per ſe nota quoad ſe.

Prob. propoſitio nota ſecundum ſe, niſi lis ſit de voce, juxta doctrinam Angelici, & Philoſophi, eſt, cujus prædicatum convenit ſubjecto immediate, & formaliter ratione ſui, non ratione alterius, cum quo connectitur: ut hæc: Homo eſt rationalis; ſiquidem rationalitas formaliter ratione ſui convenit Homini; contra vero hæc, Homo eſt riſibilis, non dicitur per ſe nota ſecundum ſe, quia riſibilitas non convenit homini formaliter ratione ſui, ſed ratione rationalitatis, cujus eſt paſſio; atqui prædicatum exiſtendi convenit Deo immediate, & formaliter; cum ratione ſui Deus ſit cumulus omnium perfectionum, atque adeo ſit neceſſitas exiſtendi: ergo hæc propoſitio, Deus exiſtit, eſt per ſe nota ſecundum ſe.

Neque dicas, Prædicatum exiſtentiæ competere Deo ratione Aſeitatis, quæ eſt radix exiſtentiæ Divinæ, ut rationalitas eſt radix riſibilitatis. Nam, ut advertit Suar. diſp. 3. metaph. ſect. 1. & Lumbierius num. 213. illud eſt diſcrimen inter prædicata Divina, & creata, quod unum prædicatum eſſentiæ creatæ, utpote limitatæ, formaliter, & ratione ratiocinata præſcindit ab altero; prædicata vero Divina, utpote illimitata, præſcindunt ſolum ſecundum explicitum, & implicitum, ut Homo præſcindit ab Animali rationali, & ſicut Ens præſcindit a differentiis, quæ formaliter, & implicite juxta veriorem ſententiam imbibunt ipſum Ens: quodvis enim Divinum prædicatum, cum ſit infinitum implicite, ad omnes omnino perfectiones excurrit; unde quamvis illas non explicet, implicite tamen non ſolum identice, ſed etiam formaliter includit; ubi e contra rationalitas v. g. ſolum identice, & non formaliter eſt riſibilitas; & idcirco aſeitas formaliter neceſſitatem exiſtẽdi includit. Adde exiſtentiam affirmari de Deo ratione ipſius Dei, quatenus ipſe eſt neceſſitas exiſtendi; Creatura vero ſolum exiſtit ratione alterius, hoc eſt ratione Divini decreti, unde juxta hunc alium ſenſum eſt propoſitio ſecundum ſe nota, Deus exiſtit, non vero Creatura exiſtit.

III. Dico 2. Hæc propoſitio, Deus exiſtit, non eſt per ſe nota quoad nos. Ita communiter apud Maurum qu. 14.

Prob. Ut propoſitio dicatur per ſe nota quoad nos, debet ex ipſa apprehenſione terminorum determinare intellectum ad aſſenſum, ut hæc, Totum eſt majus ſua parte; atqui hæc propoſitio, Deus exiſtit, perceptis terminis non ſtatim determinat ad aſſenſum, ut conſtat experientia, ſed indige-

gemus longo diſcurſu; ergo non eſt per ſe nota quoad nos. Et ratio ulterior eſt, quia Deum apprehendimus imperfecte, & ænigmatice, ſeu per Creaturas, non intuitive, & in ſe; & ideo non determinamur ad affirmandam Dei exiſtentiam, niſi per Creaturas, & poſt altam ratiocinationem; aliter Dei exiſtentia ob ſummam evidentiam eſſet indemonſtrabilis; ſicut demonſtrari non poteſt, Totum eſſe majus ſua parte; cum demonſtratio procedere debeat ex notioribus; & nihil ſit notius hoc principio.

IV. Objic. 1. Illud eſt per ſe notum quoad nos, quod qui negat perceptis terminis, ſibi contradicit; ut qui negaret, Totum eſſe majus ſua parte; negat quippe totum eſſe totum; ſed hujuſmodi eſt, Deum exiſtere; ergo Deum exiſtere eſt per ſe notum quoad nos. Prob. min. quia Deus eſt cumulus omnium perfectionum, atque adeo exiſtentiam includit; ergo qui negaret, Deum exiſtere, negaret Deum eſſe hujuſmodi cumulum, unde ſibi contradiceret.

Confirm. qui negaret, exiſtere aliquam veritatem, ſimul diceret dari hanc veritatem, quod nulla veritas detur, atque adeo ſibi contradiceret; & ideo dari aliquam veritatem, eſt per ſe notum quoad nos; ſed etiam qui negaret Deum exiſtere, diceret, non exiſtere ens includens exiſtentiam: unde ſibi contradiceret; ergo pariter Deum exiſtere, eſt per ſe notum quoad nos.

Reſp. argumentum probare, quod etiam ſit per ſe notum quoad nos, Trinitatem Perſonarum, quæ ſit cumulus omnium perfectionum, & Creaturam maximam exiſtere; nam qui dicit Trinitatem, dicit Trinitatem cumulum omnium perfectionum includentem exiſtentiam; ergo qui negaret illam exiſtere, ſibi contradiceret. Directe dico, Deum ſignate eſſe cumulum omnium perfectionum includentem exiſtentiam: an vero exercite ſit hujuſmodi, non eſt per ſe notum: ſed debet per diſcurſum cognoſci: unde Atheus negans Deum exiſtere, dicit, Deum, qui ſignate exiſtit, non exiſtere exercite; unde non ſibi contradicit aperte, & perceptis ſtatim terminis; quamvis ſi intime per diſcurſum eos penetret, ſibi contradicat. In forma nego minorem: ad probationem diſt. antec. Deus eſt cumulus omnium perfectionum, ſignate, concedo, exercite, ſubdiſtinguo, ita ut per diſcurſum hoc innoteſcat, concedo, ita ut ſtatim innoteſcat, nego antec. & diſtinguo ſimiliter conſeq.

Ad confirm. eſto evidens eſſet, aliquam veritatem exiſtere; at non eſt per ſe notum quoad nos, exiſtere primam veritatem, ſcilicet Deum.

V. Objic. 2. Hic terminus, Deus, ſignificat Ens neceſſario exiſtens; atqui perceptis terminis hujus propoſitionis, Ens neceſſario exiſtens exiſtit, ſtatim determinatur intellectus ad id affirmandum; non ſecus ac cum dicit, Totum eſt majus ſua parte; ergo etiam perceptis terminis hujus propoſitionis, Deus exiſtit, ſtatim intellectus id affirmat, atque adeo Deum exiſtere, eſt per ſe notum quoad nos.

Confirm. Eſt per ſe notum quoad nos, exiſtere ſufficientiam cujuslibet Entis creati, dari ultimum finem omnium, dari neceſſitatem neceſſariorum, ac Numen ab omnibus colendum; ſed hæc omnia ſunt prædicata ſolius Dei; ergo eſt per ſe notum quoad nos, dari Deum.

Reſp. recurrere eaſdem inſtantias de Trinitate, & Creatura perfectiſſima; Quare diſt. maj. hic terminus Deus, ſignificat Ens neceſſario exiſtens in actu ſignato, concedo, in actu exercito, ſubdiſtinguo: ita ut hoc innoteſcat per diſcurſum, concedo, ſtatim perceptis terminis, nego maj. & diſtincta min. nego conſeq. Sicut qui dicit, Trinitas optima exiſtit, dicit, quod ſi ea ſit poſſibilis, exiſtat exercite; ſi vero ſit chimæra, exiſtat tantum ſignate; ita prorſus qui dicit, Deus exiſtit.

Ad confirm. argumentum ad ſummum probat, quod ſit per ſe notum quoad nos, Deum exiſtere, ſub conceptu aliquo convertibili cum Deo (quod mox in tertia concluſione admittemus) non vero ſub conceptu Entis neceſſarii, cumuli omnium perfectionum. In forma conceſſa maj. diſtinguo min. hæc prædicata ſunt ſolius Dei, & cum Deo convertuntur, itaut hoc innoteſcat per diſcurſum, concedo: itaut ſtatim innoteſcat nego minorem, & conſequentiam. Sicut in hoc ſyllogiſmo: Video venientem, & diſcerno a non veniente, veniens eſt Coryſcus; ergo video Coryſcum, & diſcerno a noſtro Coryſco; conſequentia non tenet, quia variatur appellatio terminorum; ita in hoc alio ſyllogiſmo, Habeo perceptis terminis evidentiam de Numine ab omnibus colendo, hoc Numen eſt Deus; ergo perceptis terminis habeo evidentiam de Deo, conſequentia non tenet ob variationem appellationis terminorum, ſicut enim in primo caſu habetur evidentia de veniente in quantum veniente, non in quantum Coryſco, quamvis Coryſcus identificetur cum veniente; ita in ſecundo caſu habetur evi-

dentia de Numine colendo in quantum tali, non in quantum eſt Deus, quamvis cum Deo identificetur.

VI. Dico 3. Quamvis non ſit per ſe notum quoad nos, Deum exiſtere ſub conceptu Dei, ſeu Cumuli omnium perfectionum, eſt tamen per ſe notum Deum exiſtere ſub conceptu aliquo convertibili cum Deo, puta Supremi Legislatoris, Numinis colendi, &c.

Prob. Eſt per ſe notum quoad nos, dari obligationem ad non peccandum, puta ad non mentiendum, quibuſcumque Creaturis perfectioribus, & perfectioribus impellentibus ad mentiendum; ergo eſt per ſe notum quoad nos, dari Ens aliquod ſuperius quovis Ente creato obligans homines ad non mentiendum; ergo eſt per ſe notum quoad nos, exiſtere Deum ſub conceptu ſupremi Legislatoris obligantis ad non peccandum. Prima conſequentia patet, quia nemo poteſt obligari, niſi a ſuperiore, & debet eſſe ſuperior quovis Ente creato, atque adeo Deus, qui obligare poteſt ad non faciendum aliquid, ad quod omnes Creaturæ impellerent.

Hinc ſequitur, non ſolum eſſe impoſſibile moraliter, ut docet Lugo diſp. 5. de Incarnatione ſect. 5. & Martinonius diſp. 39. de Peccatis, ſed etiam eſſe impoſſibile metaphyſice peccatum pure Philoſophicum, hoc eſt apprehenſum dumtaxat ut diſſonum naturæ rationali, & non ut offenſam Dei, atque adeo Theologicum, ut docent communius. Ratio eſt, quia eſt impoſſibile metaphyſice, quod quis peccet advertendo, quod homicidium v. g. ſit diſſonum naturæ rationali, quin ſimul advertat illud prohiberi ab aliquo ſuperiore. Cum autem ſolus Deus ſit ſuperior toti naturæ rationali obligans ad non peccandum, hinc neceſſario qui peccat advertit, ſe tranſgredi Divinam legem, atque adeo Deum offendere; unde quodvis peccatum eſt Theologicum, ſeu offenſivum Dei. Merito proinde ab Alex. VIII. confixa eſt Theſis illa dicens, Peccatum Philoſophicum diſconveniens graviter naturæ rationali, & rectæ rationi, non eſſe Dei offenſam, nec diſſolvere amicitiam cum Deo, nec eſſe pœna æterna dignum; quod fuſe oſtendi in Trutina Theologica Theſium damnatarum.

Confirm. quia quod eſt cuilibet notum perceptis terminis, dicitur per ſe notum quoad nos; atqui cuilibet Nationi perceptis terminis notum eſt, dari Numen aliquod colendum; ergo per ſe notum eſt quoad nos, Deum exiſtere ſub hoc alio conceptu convertibili cum Deo, ſcilicet Numinis colendi. Minor conſtat omnium Patrum, & Philoſophorum conſenſu; unde Ariſtoteles 1. topic. 9. ait: qui dubitaret ſint ne Dii colendi, indigeret ſupplicio, & qui dubitaret, an nix ſit alba, indigeret ſenſu; nemo autem ratione.

VII. Ex quibus ſequitur 1. Neminem habere poſſe ad longum tempus ignorantiam Dei ſaltem ſub conceptu convertibili cum Deo. Ratio eſt, quia nemo poteſt diu vivere, quin advertat ſe obligari ad ſequendum conſcientiæ dictamen, quod eſt præco Divinæ voluntatis obligantis; ergo non poteſt diu carere cognitione Dei ſaltem ſub conceptu Supremi Legislatoris obligantis ad non peccandum. Hinc Job. 36. dicitur: *Omnes homines vident eum, unuſquiſque intuetur procul.*

Sequitur 2. Nec poſſe dari Nationem aliquam, cui non innoteſcat Deus ſub conceptu Numinis colendi: cum a poſteriori conſtet, nullam fuiſſe hujuſmodi Nationem, ut communiſſime docent Patres apud Gonetum diſp. 1. de Deo art. 2. præſertim Damaſcenus l. 1. Orthodoxæ fidei cap. 1. dicens: *Notitia Dei omnibus a natura eſt inſita, neque id aliquis ratione utens ignorare poteſt.* Quod ipſe Tullius etiam expreſſit lib. 1. de Natura Deorum, ubi habet: *Quæ enim Gens unquam fuit, eſt, aut quod genus hominum, quod non habeat ſine doctrina anticipationem quandam Deorum, &c.*

Sequitur 3. Nec poſſe aliquem ad longum tempus habere ignorantiam invincibilem Dei ſub conceptu Numinis ab omnibus colendi; aliter non eſſet bene conſtituta Reſpublica humana, ſi non poſſet quilibet facile agnoſcere ſuum ultimum finem, ad quem ductu Naturæ tendit. Et quamvis aliquis in ſchola Atheiſtarum inſtructus, aut in ſylvis educatus poſſit per aliquod tempus hujuſmodi notitia carere; ea tamen eſt adeo obvia, ut non poſſit diu homo illa carere, ita ut ſaltem non dubitet, ac proinde teneatur veritatem inquirere, & ſupernum lumen expoſcere; Eſto aliquando in pœnam culparum hoc lumen Deus deneget, in quo caſu ignorantia Dei eſſet ſaltem remote culpabilis, & vincibilis.

Adde, quod ſi poſſet dari ignorantia Dei omnino invincibilis, ſequeretur, quod poſſet quis inculpabiliter Deos falſos adorare, & excuſari a peccato Idololatriæ; quod nemo admiſerit. Prob. ſequela, quia Theologi

logi communiſſime contra Janſenium docent, Ignorantiam invincibilem excuſare a peccato, ut conſtat ex propoſitione II. ab Alexandro VIII. proſcripta, & ex verbis illis Chriſti Domini Joannis 15. *Si non veniſſem, & eis locutus non fuiſſem, peccatum non haberent*. Unde Auguſtinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 15. *Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere, quod agnoſcis*; ergo habens invincibilem Dei ignorantiam a peccato Idololatriæ excuſaretur, ſi coleret Deos falſos.

ARTICULUS II.

An, & quomodo demonſtretur a poſteriori Dei exiſtentia?

VIII. Rabbi Moyſes apud D. Thom. qu. 10. de veritate art. 12. & Aliacenſis apud Suar. diſp. 9. metaph. ſect. 2. negarunt, poſſe Dei exiſtentiam demonſtrari. Hæc tamen ſententia a D. Thom. dicitur manifeſte falſa; a Theologis communiter cum eodem Suario damnatur ut erronea; & ab aliquibus ut hæretica; ab aliis ut proxima errori; ab aliis ut parum tuta in fide; ab aliis ut temeraria. Sed abſtinendo ab his cenſuris

Dico 1. ex Scripturis, & ratione conſtat, poſſe Dei exiſtentiam demonſtrari.

Prob. 1. pars, quia Sapientiæ 13. dicitur: *A magnitudine ſpeciei, & Creaturæ cognoſcibiliter poterit Creator eorum videri*; ubi ly *videri*, ut advertit Vaſquez, proprie ſignificat evidentiam metaphyſicam. Similiter ad Rom. 1. dicitur: *Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis: inviſibilia enim ipſius per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*; ergo ex Scripturis conſtat, Dei exiſtentiam demonſtrari poſſe non ſolum demonſtratione morali, quod ab Adverſariis admittitur, ſed etiam metaphyſica.

Prob. 2. pars; tum quia de facto ratione naturali demonſtratur, ut mox videbimus; tum etiam quia niſi poſſet naturaliter demonſtrari Dei exiſtentia, deeſſet in natura medium neceſſarium ad honeſte operandum, & ad aſſequendum ultimum finem, unde natura deficeret in neceſſariis: ſequela eſt abſurda; ergo & id, unde ſequitur. Prob. ſequela, quia medium neceſſarium ad honeſte operandum, & ad contemnendum delectabile præ honeſto eſt cognitio certa Dei præcipientis, & remuneratoris in æternum; ſola enim cognitio probabilis non eſt ſufficiens, ut patet; ſi enim cognitio & evidens, & certiſſima de fide, quam habemus, vix ſufficit, a fortiori ſi daretur cognitio tantum probabilis. Hinc ſolum poteſt aliquis culpabiliter avertere animum ab indaganda Dei exiſtentia, & illam in corde ſuo inſipienter negare; at ſi advertat ad ea, quæ Dei exiſtentiam oſtendunt, facile in ejus claram notitiam deveniet; ut enim diximus ex Damaſceno: *Notitia Dei omnibus a natura eſt inſita, neque id aliquis ratione utens ignorare poteſt*.

IX. Dico 2. multipliciter demonſtratur Dei exiſtentia, tum demonſtratione metaphyſica, tum etiam morali.

Prob. percurrendo demonſtrationes metaphyſicas adductas a D. Thoma hic quæſt. 2. art. 3. quarum prima fundatur in eo principio: Omne, quod movetur, ab alio movetur; quin dari poſſit in motoribus proceſſus in infinitum; ergo datur primus motor, qui, ut loquitur Boetius, *Immotus, ſtabiliſque manens dat cuncta moveri*. Secunda: omne, quod fit, ab alio fit; ergo datur prima cauſa incauſata. Tertia ab abſurdo: quia ſi omnia eſſent contingentia, poſſent non eſſe, ſed ſi poſſent omnia non eſſe, jam nihil eſſet poſſibile, quia ſi omnia non eſſent, nihil poſſet poni, cum non detur in tali hypotheſi id, quod extrahat aliquid e nihilo; ergo ſi omnia eſſent contingentia citra ullum Ens neceſſarium, non daretur aliquid poſſibile, & conſequenter nec de facto. Quarta, quia in creatis unumquodque dicitur magis, vel minus bonum, ſeu perfectum, per hoc, quod magis aſſimilatur enti optimo, non vero Enti imperfectiſſimo: ſicuti illud dicitur magis calidum, quod magis appropinquat calidiſſimo, non frigidiſſimo; ergo ens optimum neceſſario exiſtens non eſt chimæra, ſed datur de facto. Prob. conſeq. quia ſi eſſet chimæra, ſeu Ens imperfectiſſimum, illud in creatis eſſet melius, quod magis appropinquaret huic chimæræ. Quinta ex gubernatione rerum: nam inanimata per ſe tendunt in finem proprium; ergo ab alio cognoſcente debent ad talem finem dirigi, ſicut ſagitta a ſagittario; aliter per accidens, & caſu ad proprium finem collimarent; quod dici non poteſt; quia quod ſemper contingit, non contingit caſu, aut per accidens. Quare quemadmodum (ut loquitur D. Athan. & Nazianzen.) audito citharæ concentu, ſtatim dicimus citharam a perito pulſari, & viſo mirabili ædificio commendamus opificis artem, ac audito Poemate cordato com-

commendamus Poetam, ita viſo Mundi opificio ſtatim naturæ ductu agnoſcimus rerum omnium conditorem Deum.

Moralibus etiam demonſtrationibus exiſtentia Dei oſtenditur. Primo quidem ex neceſſitate Supremi Legislatoris, qui obliget Creaturam rationalem, utpote quæ non poteſt ab ullo Legislatore creato obligari; cum ex conſcientiæ dictamine teneatur non peccare quibuſcunque Creaturis impellentibus ad peccandum, ut diximus articulo ſuperiore. Secundo ex naturali perſuaſione de Providentia Supremi Numinis Remuneratoris: naturalis enim perſuaſio non poteſt eſſe falſa, aliter dubitare poſſemus de veritate primorum principiorum, ad quæ ab ipſa natura determinamur; atqui naturæ ductu inclinamur ad affirmandum, probos expectare a Numine bene factorum remunerationem, & improbos ſupplicium pro male factis; aliter non haberemus a natura ſtimulos ad virtutem, ſed ab ea naturaliter retraheremur ob ejus arduitatem, & ad vitia inclinaremur ob eorum delectabilitatem; ergo evidens eſt, dari Deum remuneratorem. Verum omiſſis his, & aliis demonſtrationibus, quæ paſſim a Doctoribus promoventur, & nobis ſufficit eas innuiſſe; cum nonnullæ careant evidentia ſumma, quæ ſtatim poſſit quemlibet intellectum convincere; & ſolum habeant evidentiam ſufficientem ad convincendos non protervos, ut ſunt demonſtrationes de exiſtentia formæ ſubſtantialis materiæ primæ, & ſimilium.

X. Dico ulti. efficaciter Dei exiſtentia demonſtratur a poſteriori ex eo præſertim principio: omne quod fit, ab alio fit; ergo datur prima cauſa incauſata. Antecedens enim & lumine naturæ notum eſt, & ab ipſis Atheis admittitur; cum ex nihilo nihil cauſari poſſit. Quod ſi creatura poſſet eſſe a ſe, illi competerent omnia prædicata divina; quippe quæ ad aſeitatem conſequuntur, ut dicemus quæſtione ſequenti.

Prob. itaque conſequentia. In tantum admiſſo hoc antecedente negari poſſet exiſtentia primæ cauſæ incauſatæ, in quantum vel eſſet devenire ad duas primas cauſas ſe mutuo cauſantes, vel in cauſis eſſet abire in infinitum; ſed neutrum effugium ſubſiſtit; ergo datur prima cauſa incauſata. Prob. min. & quidem quod non poſſint duo ſe mutuo cauſare eodem genere cauſæ, conſtat evidenter ex iis, quæ communiter in Phyſicis docentur; quod ſcilicet non poſſit dari mutua prioritas; præterquam quod ſi ambæ iſtæ cauſæ ſeorſum indigent cauſa a ſe diſtincta, a fortiori indigebunt ambæ unitim; ſicuti ſi quilibet effectus indiget cauſa, a fortiori collectio effectuum, ut mox oſtendemus.

Quod vero in cauſis non ſit abire in infinitum, ſic demonſtratur: quilibet effectus eſt ſibimet inſufficiens ad dandum ſibi eſſe, & ideo indiget cauſa a ſe diſtincta, a qua habeat ſufficientiam ad eſſendum: rurſus hæc cauſa cum ſit effectus alterius cauſæ, eſt pariter inſufficiens ad dandum ſibi eſſe, atque adeo indiget alia cauſa, & ſic in infinitum; ergo nullus effectus habet ſufficientiam ad exiſtendum, unde ſine prima cauſa nihil exiſteret. Prob. conſeq. inductione, & a priori. Certe ſi pauper v. g. vel ignorans indigeat pecunia, aut doctrina, & illas debeat ab alio habere, & hic ab alio in infinitum, nemo poſſet eſſe dives, vel doctus: ſimiliter ſi cadaver, ut moveatur, debeat ab alio cadavere moveri, & hoc ab alio in infinitum, nullum cadaver moveri poſſet; ſi enim cadavera quo creſcunt, eo majorem vim requirunt, ut moveri poſſint, quomodo poteſt intelligi quod ſi creſcant in infinitum, poſſint omnia moveri, unum ab alio? evidens quippe eſt, quod defectus, (puta inſufficientia, paupertas, ignorantia) qui per additionem finitam ſemper creſcunt, non poſſunt per additionem infinitam decreſcere ad non gradum, ita ut fiant carentia talis defectus; non ſecus ac impoſſibile eſt, quod accidentia per additionem infinitam evadant ſubſtantia, & frigus per additionem infinitam evadat calor.

Ratio a priori eſt, quia quamvis univerſim non teneat argumentatio a diſtributivo ad collectivum, ſed a partibus ad totum; tenet tamen in caſu noſtro, in quo negatur de ſingulis effectibus perfectio aliqua eſſentialis, & pura, ſcilicet independentia, ut mox explicabimus. Certe iſtæ illationes non tenent: Singuli dies æternitatis futuræ habent alium poſt ſe; ergo etiam omnes: ſingulæ partes quantitatis poſſunt inter ſe diſtantificari per partes æquales; ergo etiam omnes collective: ſinguli Homines habent duos oculos; ergo & omnes collective. Hinc multi putant, argumentum a diſtributivo ad collectivum nunquam tenere vi formæ; Alii tamen cum Faſolo, & Martinez docent, ſolum non tenere in prædicatis quantitativis, aut quantitati affinibus: v. g. ſinguli palmi in linea infinita habent alium poſt ſe: ergo & omnes

omnes. Alii hanc regulam tradunt cum Hamoldo lib. 1. tract. 1. controv. 8. quoties prædicatum competit parti, qua pars eſt; tunc non tenet illatio a parte ad totum: v. g. ſingulæ durationes creaturæ ab æterno habent aliam ante ſe; ergo & omnes; Contra vero ſi prædicatum conveniat parti ſecundum ſe: v. g. ſingulæ durationes diſtinguuntur a re durante: ergo & omnes. Hanc regulam Eſparza quæſt. 2. de Deo, Pallavicin. lib. 8. ſic clarius explicant: quoties prædicatum, quod tribuitur parti, minuitur, vel tollitur per conjunctionem cum altera parte, tunc non tenet a diſtributivo ad collectivum. v. g. ſingulæ guttæ oceani ſunt parvæ; ergo & omnes collective; ſecus vero ſi prædicatum non minuatur, v. g. ſingulæ partes aquæ ſunt ſubſtantia: ergo & omnes. Verum hæ regulæ ſæpe fallunt. Non enim tenet hæc illatio: ſinguli Homines ſunt poſſibiles in ſenſu compoſito decreti de non producendis infinitis; ergo & omnes; Neque tenet: ſinguli actus liberi ſunt poſſibiles, puta conſenſus, & diſſenſus; ergo & omnes collective. Quare quicquid ſit de his regulis.

XI. Equidem hanc regulam ſtatuo cum Petro Hiſpano tractatu 5. §. de toto integrali n. 4. Univerſim tenet argumentatio a diſtributivo ad collectivum deſtructive, (hoc eſt per negationem) quoties prædicatum importat perfectionem aliquam eſſentialem puram. v. g: Nullus calor eſt ſubſtantia; ergo nec omnes; Nullus lapis eſt vivens; ergo nec omnes ſunt viventes. Unde tenet in caſu noſtro: Nullus effectus eſt independens, & incauſatus; ergo nec omnes collective; atque adeo datur prima cauſa omnium incauſata; Sicuti quia nullum cadaver poteſt de ſe moveri, nec omnia moveri poſſunt independenter ab alio movente totam collectionem cadaverum.

Quod regula iſthæc ſit vera, conſtat tum inductione, ut oſtendimus, tum ratione; quia non aliter poſſunt omnia collective carere aliqua perfectione eſſentiali pura (quales ſunt perfectiones, quæ Deo formaliter competunt) niſi per hoc, quod ſingula careant; ergo ſi carent ſingula, tenet illatio, quod careant etiam omnia collective: v. g. non aliter poſſunt omnes calores negare independentiam a ſubjecto, niſi per hoc quod ſinguli careant hac independentia: & in caſu noſtro non poſſunt aliter omnes effectus excludere independentiam, niſi per hoc, quod ſinguli excludant; ergo ſicut tenet hæc illatio: ſinguli calores indigent ſubjecto; ergo & omnes collective; ita pariter tenet; ſinguli effectus indigent cauſa a ſe diſtincta; ergo etiam tota collectio effectuum.

Confirm. paritate cauſarum intentionalium: Voluntas enim ex Philoſopho non poteſt in finibus progredi in infinitum, quia ejus appetitus eſſet inexplebilis; Nec poteſt intellectus in præmiſſis abire in infinitum ſine primis principiis, in quibus ſiſtat, quia ſic nihil poſſet ſcire; ergo neque in cauſis realibus per ſe ſubordinatis erit progredi in infinitum; unde nullum eſt effugium Atheiſtarum. Quamvis autem in cauſis per accidens ſubordinatis poſſet dari proceſſus in infinitum, puta in ſerie generationum ab æterno, hinc tamen non fit, quo minus hæc ipſa ſeries cauſarum arguat exiſtentiam primæ cauſæ; Nam ſi iſtæ cauſæ per accidens ſubordinantur, eo ipſo dari debet cauſa aliqua extra totam collectionem, a qua ſic vel ſic ſubordinentur, cum non poſſint ſeipſis ſubordinari; unde evidenter ex contingentia creaturarum Dei exiſtentia demonſtratur.

XII. Objic. 1. Non tenet illatio a diſtributivo ad collectivum deſtructive in ſerie infinita cauſarum cauſantium alios, & alios effectus ſine ultimo; ergo neque tenet in ſerie effectuum cauſatorum ab alia, & alia cauſa ſine prima. Antecedens explicatur: ſicuti poteſt dari ſeries generationum in æternitate futura ſine ultima, ita dari poteſt in eodem inſtanti ſeries cauſarum ſine ultimo effectu: unde non tenet hæc illatio: Nulla cauſa caret effectu a ſe diſtincto: ergo neque tota ſeries cauſarum caret effectu diſtincto a tota collectione; unde nec tenet illatio in caſu noſtro.

Confirm. 1. in ſerie generationum per accidens non tenet argumentatio a diſtributivo ad collectivum; ergo neque in ſerie cauſarum per ſe. Antecedens explicatur; dicitur ſeries generationum, ſeu cauſarum ſeries per ſe, quoties, ut producantur effectus, neceſſe eſt, quod tota *illa* ſeries cauſarum actu influat in talem effectum; v: g. ſi ut moveatur aqua, deberet moveri baculus, & baculus deberet moveri ab alio, & hic ab alio movente in infinitum; hæc ſeries dicitur cauſarum per ſe. Dicitur vero ſeries cauſarum per accidens, quoties, ut ponatur hic, & nunc effectus non eſt neceſſe, quod aliæ cauſæ antecedentes nunc influant: v. g. ſi detur ſeries generationum ab æterno, Petrus qui nunc a ſuo Patre generatur, eodem modo cau-

A 4 ſatur,

ſatur, ac ſi generans nullatenus fuerit genitus ab aliis Hominibus, dummodo exiſtat, & conſervetur a Deo, quando cauſat, cum Avus, & Proavus nullatenus hic, & nunc influant in Filium. His explicatis, certe in ſerie generationum ab æterno, quæ dicitur ſeries cauſarum per accidens, non tenet hæc illatio: ſinguli Homines fuerunt geniti ab alio Homine; ergo omnes collective fuerunt geniti ab alio Homine diſtincto a tali collectione; ergo neque tenet illatio in ſerie cauſarum per ſe.

Confirm. 2. Non tenet illatio a diſtributivo ad collectivum conſtructive, ſeu per affirmationem; ergo nec deſtructive, ſeu per negationem. Antecedens explicatur: Non tenet hæc illatio: ſinguli Homines poſſunt cauſare alium hominem a ſe diſtinctum; ergo tota collectio hominum poſſibilium cauſare poteſt alium hominem ab ea collectione diſtinctum; ergo nec tenet conſimilis illatio deſtructive: Nullus homo, vel nullus effectus habet ſufficientiam ad exiſtendum independenter a cauſa diſtincta; ergo nec tota Hominum, ſeu effectuum collectio; ut proinde dari debeat prima cauſa incauſata.

Reſp. conceſſo Antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia in primo caſu de cauſis cauſantibus in infinitum prædicatum cauſandi in actu ſecundo eſt accidentale; at in caſu noſtro de effectibus cauſatis in infinitum prædicatum inſufficientis ad exiſtendum eſt eſſentiale; quilibet enim effectus eſſentialiter dependet a cauſa, non tamen quælibet cauſa eſſentialiter cauſat alium effectum.

Ad primam confirmationem, omiſſo antecedente, quod negatur, ſi repugnet creatura ab æterno, nego conſequentiam. diſparitas eſt eadem, quia in ſerie generationum ab æterno prædicatum dependentis ab alia cauſa ſecunda eſt prædicatum accidentale, cum poſſit quilibet effectus immediate pendere a cauſa prima.

Ad 2. nego conſequentiam. Non tenet illatio a diſtributivo ad collectivum conſtructive, ut in caſu adducto: unde ſi aliquando teneat illatio, ſolum tenet ratione materiæ, non vi formæ: contra vero deſtructive ſemper tenet illatio in prædicatis eſſentialibus, ut oſtendimus, atque adeo tenet vi formæ.

XIII. Objic. 2. In cauſis intrinſecis eſt abire in infinitum ſine prima cauſa intrinſeca incauſata; ergo etiam in cauſis extrinſecis. Antecedens patet in ſententia admittentium infinitas partes actu diſtinctas in quantitate: palmus enim intrinſece cauſatur a duobus ſemipalmis, & hi a quatuor quartis in infinitum, quin deveniatur ad punctum, aut ad minimum naturale, quod cauſet, & ſit incauſatum. Conſequentia videtur ſequi, quia magis indiget effectus ſuis cauſis intrinſecis, ſine quibus ne divinitus quidem poteſt exiſtere, quam indigeat cauſa extrinſeca, cum poſſit eſſe vel ab hac, vel ab illa.

Confir. quia in ſententia admittentium poſſibilitatem infiniti creati, ſi detur lapis extra centrum, indiget ſuſtentaculo, ne deſcendat, & ſi ſupra hunc lapidem addatur alius, & alius in infinitum ſyncategorematice, ſemper creſcit indigentia ſuſtentaculi; quod ſi lapides ſint infiniti, nullo indigent fulcimine, cum non poſſint deſcendere; ſicut non poteſt linea infinita retrotrahi, quia deberet deferi ſpatium poſt lineam infinitam, & ſic infinitum eſſet utrinque clauſum, quod repugnat; ergo pariter dici poterit, quod ſinguli effectus indigeant cauſa, ne ruant in nihilum, non tamen collectio effectuum infinita.

Confirm. 2. Non tenet hæc illatio: quælibet creatura exceditur ab alia, ſeu excludit ſupremitatem; ergo tota collectio creaturarum exceditur ab alia creatura, quæ ſit omnium ſuprema; ergo neque tenebit in caſu noſtro, quilibet effectus habet ſuam cauſam, ſeu excludit independentiam; ergo & tota collectio effectuum.

Reſp. 1. argumentum cum prima confirmatione non habere vim adverſus admittentes minima naturalia, & negantes poſſibilitatem infiniti creati. Deinde dari poteſt diſparitas, & argumentum retorqueri: Nam partes quantitatis indigere aliis partibus componentibus, nihil aliud importat, quam ſingulas partes quantitatis excludere ſimplicitatem, & eſſe compoſitas; & ideo tenet illatio a diſtributivo ad collectivum, quod etiam omnes partes collective excludant ſimplicitatem, & ſint compoſitæ; ergo tenere etiam debet illatio in cauſis extrinſecis, ſinguli effectus excludunt independentiam; ergo etiam omnes collective.

Ad 1. confirmationem reſponderi etiam poteſt, quod lapides illi infiniti per accidens poſita illa combinatione non indigerent ſuſtentaculo, nec poſſent deſcendere; ſecus vero ſi aliter combinentur.

Ad 2. retorqueo pariter argumentum: ex

eo,

eo, quod nulla creatura ſit ſuprema, atque adeo quælibet habeat aliud ens ſupra ſe, bene infertur, quod neque toti collectioni creaturarum competat ſupremitas, ſed dari debeat Deus ens ſupremum; ergo pariter ex eo, quod nulla creatura ſit independens, nec tota collectio creaturarum eſt independens; ſicuti quia nullum cadaver eſt vivens, nec tota collectio cadaverum. unde demonſtratur, dari primam cauſam incauſatam.

ARTICULUS III.

Num demonſtretur quaſi a Priori Dei exiſtentia ſub conceptu entis optimi?

XIV. Cum exiſtentia ſit una ex perfectionibus, quæ cumulum omnium perfectionum conſtituunt, atque adeo ſpectet ad conſtituendam Dei eſſentiam ſub conceptu hujus cumuli, ſeu entis optimi, idcirco non concipitur tamquam proprietas, ſed tamquam pars eſſentiæ Divinæ: propterea ſi ex poſſibilitate entis optimi demonſtretur ejuſdem exiſtentia, hæc demonſtratio dicitur quidem eſſe a priori, quatenus ratione noſtra prius eſt aliquid eſſe poſſibile, quam exiſtere; non dicitur tamen eſſe demonſtratio a priori rigoroſe; cum non ſit demonſtratio proprietatis ex eſſentia; ſed minus rigoroſe, & quaſi a priori, quia ex divina eſſentia, ejuſque poſſibilitate deſcendit exiſtentia tamquam pars ejuſdem eſſentiæ. Utrum ſic demonſtrari poſſit Dei exiſtentia? negant communiter Recentiores laudantes pro ſe D. Thomam 1. contra Gentes 12. ubi negat, poſſe Dei exiſtentiam demonſtrari aliter, quam per effectus, & a poſteriori. Verum Angelicus ibi ſolum negat, Dei exiſtentiam (utpote prædicatum Dei eſſentiale, & non proprietatem) demonſtrari poſſe demonſtratione a priori ſtricte dicta, ſcilicet aſſumendo pro medio definitionem ad inferendam proprietatem, præſcindit tamen, An poſſit minus rigoroſe a priori demonſtrari.

XV. Dico equidem, poſſe Dei exiſtentiam quaſi a priori demonſtrari ex conceptu Entis optimi, ſeu cumuli omnium perfectionum excludentis quemcumque defectum, & imperfectionem. Ita Perez 1. p. diſp. 1. & Recentiores Hiſpani ex D. Anſelmo lib. pro inſipiente apud Arriagam diſp. 2. de Deo ſect. 2. Ita etiam Ægidius, & Abulenſis apud Recupitum quæſt. 18.

Prob. ſi ex primis, & notiſſimis propoſitionibus demonſtraretur poſſibilitas Dei ſub conceptu Entis optimi, demonſtraretur quaſi a priori ejuſdem exiſtentia; ſed ex primis, & notiſſimis demonſtratur Dei poſſibilitas ex conceptu Entis optimi; ergo demonſtratur quaſi a priori ejus exiſtentia. Major eſt evidens, & admittitur. Evidens quippe eſt, quod ſi non ſit chimæra ens optimum includens omnes perfectiones, neceſſario exiſtat; cum una ex perfectionibus, quas debet includere, ſit exiſtentia: ſicut evidens eſt, quod Ens peſſimum, ſeu purum malum, cum includat omnes imperfectiones, debet non exiſtere. Minor itaque ſic demonſtratur. Nulla chimæra excludit contradictionem, quæ ex ſuo conceptu eſt malum, & imperfectio; ergo nulla chimæra excludit quamcumque imperfectionem; ergo quod excludit quamcumque imperfectionem, ſcilicet Ens optimum, non eſt chimæra, quod erat demonſtrandum ex primis, & notiſſimis. Antecedens enim eſt ipſa notio chimæræ, quæ in hoc diſtinguitur ab omni non ipſa, quod contradictionem includat; quod vero contradictio ſit malum, & imperfectio, eſt etiam ex terminis notum, nec ab ullo in dubium revocatur: Contradictio enim non poteſt eſſe bona, ſeu amabilis ab ulla voluntate, quia voluntas illam appetens fruſtraretur fine intento. Neque dici poteſt, quod chimæra ſit bona, & non bona; Nam ſic eſt ſolum bona cum addito diſtrahente, atque adeo abſolute non bona. Prima conſequentia evidenter deſcendit ex antecedente; ſicuti enim, ſi nulla Creatura excludit aliquam ubicationem, vel durationem, evidenter ſequitur, quod nulla Creatura excludat quamcumque ubicationem, ita cum nulla chimæra excludat aliquam imperfectionem, puta contradictionem, evidenter ſequitur, quod nulla excludat quamcumque; ſunt enim contradictoria aliquis, & nullus; & ideo impoſſibile eſt, ut chimæra aliquam, & nullam habeat imperfectionem, ſeu quamcumque excludat. Secunda conſequentia deſcendit ex prima evidenter per converſionem ſimplicem: ex ſummulis enim tenet converſio ſimplex in propoſitionibus univerſalibus negativis, juxta illud, *ſimpliciter feci*; v. gr. Nullus homo eſt lapis; ergo nullus lapis eſt homo; quare in caſu noſtro ex eo, quod nulla chimæra excludat quamcumque imperfectionem, evidenter infertur, quod nullum Ens excludens quamcumque imperfectionem, ſeu Ens optimum, ſit chimæra.

XVI.

XVI. Confirm. & explicatur demonſtratio tum a ſimili, tum a contrario: Bene enim demonſtratur conſimili ratiocinatione, quod Ens optimum non ſit Creatura, dicendo: Nulla Creatura excludit dependentiam, quæ ex conceptu ſuo eſt imperfectio; ergo nulla Creatura excludit quamcumque imperfectionem; ergo quod excludit quamcumque imperfectionem, ſeu Ens optimum non eſt Creatura. Bene etiam demonſtratur a contrario, quod Purum malum, ſeu Ens peſſimum includens omnes imperfectiones ſit chimera, atque adeo non exiſtat, dicendo: Nullum Ens reale condiſtinctum a chimæra excludit poſſibilitatem, quæ ex ſuo conceptu eſt perfectio; ergo nullum Ens reale excludit quamcumque perfectionem; ergo Ens excludens quamcumque perfectionem, ſeu purum malum non eſt Ens reale, ſed chimæricum. Similiter ergo demonſtratur, quod purum bonum non ſit chimæra, ſed neceſſario exiſtat dicendo: Nulla chimæra excludit contradictionem; ergo nulla quamcumque imperfectionem; ergo ens excludens quamcumque imperfectionem, ſeu purum bonum, non eſt chimæra; atque adeo exiſtit.

Ratio a priori, cur purum bonum non ſit chimæra, eſt, quia chimæra eſſentialiter includit contradictionem, ſeu eſſe, & non eſſe; atqui quod eſt purum bonum, ſeu purum eſſe, includit tantum eſſe, non vero non eſſe; unde non habet conſtitutiva chimæræ; ſicut enim pura lux non includit tenebras, ita purum eſſe non includit non eſſe, propterea Deus de ſe ipſo dixit Moyſi Exod. 3. *Ego ſum, qui ſum*; quia in Deo nihil datur præter eſſe continens eminenter omne eſſe.

Neque dicant Athei, quod ſicut Purum malum includit contradictionem, quia ſignate dicit tantum non eſſe, exercite vero, ſeu ſi daretur, diceret eſſe ſimul, & non eſſe, ita purum bonum includit contradictionem, quia ſignate dicit tantum eſſe, exercite vero, ſi daretur, diceret eſſe ſimul, & non eſſe: ſicut Ens majus Deo ſignate dicit omnes perfectiones Divinas in gradu excellentiori, exercite vero repugnat.

Nam contra eſt, quia ex adducta demonſtratione evidenter infertur, Purum bonum non ſolum ſignate, ſed etiam exercite dicere tantum eſſe, & excludere contradictionem: Nam nulla chimæra exercite, ſeu ſi daretur, excludit contradictionem; ergo nulla exercite excludit quamcumque imperfectionem; ergo ens exercite excludens quamcumque imperfectionem, ſeu purum bonum non eſt chimæra; atque adeo exiſtit; hæc autem ratiocinatio non militat circa purum malum, aut circa ens majus Deo, cum evidenter falſum ſit hoc antecedens; Nulla chimæra eſt purum malum, ſeu Ens majus Deo.

Item ſic arguo: Nulla chimæra eſt bonum; ergo nulla eſt optimum; ergo Ens optimum non eſt chimæra, atque adeo exiſtit. Antecedens eſt evidens, cum nulla chimæra ſit Ens reale, quod unice convertitur cum bono; prima conſequentia evidenter deſcendit; quomodo enim poteſt eſſe optimum, quod non eſt bonum? Quomodo v. g. calidiſſimum, quod non eſt calidum? ſecunda conſequentia deſcendit per converſionem ſimplicem jam explicatam.

XVII. Objic. 1. Chimæra eſt id, quod ſi exiſteret, utramque partem contradictionis involveret; ergo chimæra, ſi exiſteret, includeret ſimul, & non includeret imperfectionem; ergo demonſtratio adducta non probat efficaciter, quod Deus non ſit chimæra. Prob. ſecunda conſequentia, quia Atheus concedit, nullam chimæram excludere contradictionem, dicit tamen, quod excludat, & non excludat imperfectionem, & ſic negat ultimam conſequentiam.

Confirm. 1. quia non apparet, quomodo poſſit ullatenus dici a priori demonſtratio exiſtentiæ Dei ex ejus poſſibilitate, poſito, quod juxta doctrinam ſupra laudatam Suarii, quodvis attributum Divinum, utpote illimitatum, implicite excurrit ad aliud; unde nequit poſſibilitas Dei eſſe prior, quam exiſtentia.

Confirm. 2. quia non poteſt dici demonſtratio illa, quæ a pluribus cordatis viris cenſetur inefficax; cum non poſſit a cordatis viris negari propoſitio, & illatio evidens.

Reſp. Chimæram abſolute dicere contradictionem, non vero dicere, & non dicere: & ideo chimæra abſolute includit imperfectionem identificatam cum contradictione, non vero includit, & non includit; ſicut abſolute opponitur enti reali. Et ratio a priori eſt, quia chimæra dicit eſſe, & non eſſe, ſeu eſſe cum addito diſtrahente, atque adeo abſolute dicit carentiam cujuſcumque eſſe, ſeu perfectionis. Verum omiſſa prima conſequentia, quod ſcilicet chimæra includat, & non includat imperfectionem, adhuc demonſtratio noſtra poteſt efficaciter inſtaurari, dicendo: Nulla chimæra in ſtatu exercito excludit tantum

con-

contradictionem, & conſequenter quamcumque imperfectionem; ergo quod tantum excludit quamcumque imperfectionem in ſtatu exercito, ſcilicet ens optimum, non eſt chimæra.

Ad 1. confirm. quamvis quodlibet attributum Divinum implicite excurrat ad aliud, unde non poſſit ab alio diſtingui diſtinctione rationis propria, ſeu diſtinctione præciſionis, ut animal diſtinguitur a rationali, ſed ſolum impropria, quæ dicitur diſtinctio explicationis, ut Homo diſtinguitur ab Animali rationali; nihilominus in omnium ſententia, attributum intellectivi in Deo dicitur prius volitivo per hoc, quod in creatis intellectio præcedat volitionem; ergo cum in creatis poſſibilitas rei præcedat exiſtentiam, etiam in Deo ratione noſtra Attributum poſſibilitatis eſt prius attributo exiſtentiæ; unde demonſtratio exiſtentiæ Dei ex poſſibilitate optime dici poteſt a priori, licet non ſit rigoroſe talis, ut prænotavimus ex eo, quod exiſtentia Divina non ſit paſſio, ſed pars Divinæ eſſentiæ; ac proinde eſt demonſtratio quaſi a priori.

Ad 2. Argumentum probat, quod neque a poſteriori demonſtrari poſſit cum Angelico Dei exiſtentia; cum pariter multi cordati negarint, demonſtrationes illas poſterioriſticas eſſe efficaces. Quare dicendum, ab iis tantum hæc negari, qui non intime advertunt ad vim propoſitionum, & ad bonitatem illationis, ad quæ ſi adverterent, ineluctabiliter inferrent Dei exiſtentiam.

XVIII. Objic. 2. Si poſſet quaſi a priori ex conceptu Entis optimi demonſtrari Dei exiſtentia, poſſet ſimiliter demonſtrari exiſtentia Creaturæ, vel Trinitatis optimæ includentis omnem perfectionem; ſequela eſt falſa; ergo & antecedens. Prob. ſequela, quia ſicut nos dicimus, Nulla chimæra eſt bonum, atque adeo nec eſt optimum, ſeu purum bonum; ergo purum bonum non eſt chimæra; ita poſſet etiam argui: Nulla chimæra eſt Creatura, aut Trinitas optima includens omnes perfectiones; ergo Creatura, vel Trinitas optima non eſt chimæra; In tantum hæc ratiocinatio non tenet, quia Creatura optima eſt ſignate tantum optima, non exercite, ſeu ſignificatur ſolum, quod ſit optima, quin poſſit a parte rei poni Creatura, quæ ſit optima, & omnes imperfectiones excludat, cum non poſſit excludere dependentiam: De Trinitate autem optima non conſtat evidenter, ſed ſolum eſt de fide certum, quod non ſit chimæra; atqui hoc idem dicit Atheus de Ente optimo aſſumendo, quod ſit chimæra; ergo.

Reſp. nego ſequelam. Ut autem advertatur diſcrimen inter Ens optimum, & Creaturam, vel Trinitatem optimam, ſciendum primo univerſim, tunc eodem modo ſe habere rem ſignate, ſeu prout ſignificatur, & exercite, ſeu prout ponitur a parte rei, quando prædicata illius nullam dicunt oppoſitionem, ut ſunt prædicata Hominis rationalis; contra vero ſi prædicata rei, quæ concipitur, inter ſe opponuntur, tunc talis res aliter ſe habet ſignate, ac exercite; ut ſi concipiatur homo hinnibilis; hic enim in actu ſignato eſt homo, ſed in actu exercito non eſſet homo, quia hinnilitas deſtruit rationem hominis. Hinc Creatura optima ſolum ſignate eſſet optima, non vero exercite, quia dependentia propria Creaturę opponitur prędicato optimi excludentis quamcumque imperfectionem.

Sciendum 2. prædicata rei, quæ concipitur, aliquando evidenter non opponi, ut prædicata hominis rationalis; aliquando opponi evidenter, ut homo hinnibilis, Creatura optima, Numerus maximus; aliquando obſcurum eſſe, an opponantur, ut Trinitas optima, Creatura ab æterno, &c. ſicut autem quando evidenter aliqua prædicata opponuntur, tunc evidens eſt, quod aliter ſe res habeat ſignate, ac in ſtatu exercito; ita quando obſcurum eſt, an opponantur, obſcurum pariter eſt, an aliter ſe res habeat in actu ſignato, ac in exercito: propterea quia obſcurum eſt, quod eſt de fide certum, prædicata Trinitatis optimæ non opponi, ideo obſcurum eſt, an aliter ſe habeat ſignate Trinitas optima, aliter exercite.

Ex his patet, quomodo hæc propoſitio, Nulla chimæra eſt Creatura optima, ſit evidenter falſa, quia evidens eſt hæc prædicata inter ſe opponi, atque adeo hujuſmodi Creaturam eſſe optimam ſignate, non exercite: Hæc alia vero propoſitio, Nulla chimæra eſt Trinitas optima, ſit propoſitio obſcuræ veritatis, licet de fide ſit certa; cum obſcurum ſit, num hæc prædicata opponantur, atque adeo obſcurum eſt, an Trinitas optima ſit optima tum ſignate, tum exercite. Denique hæc propoſitio, Nulla chimæra eſt Ens optimum, quamvis prima facie ſit obſcura, poſt demonſtrationes tamen adhibitas de Dei exiſtentia ſit evidenter vera, ita ut evidens ſit prædicata entis optimi non opponi, ut proinde Ens optimum ſit optimum tum ſignate, tum

tum exercite, quod Atheus negat.

XIX. Objic. ult. ex Haunoldo: Dum concipitur ens optimum, ſeu purum ens, vel concipitur ens reale, & aſſumitur, quod eſt demonſtrandum; vel concipitur ens præſcindens a reali, & chimærico; ergo non eſt evidens, quod non ſit chimæricum; Sicuti quando a longe videtur homo ambulans, & concipitur ſub conceptu præciſo a rationali, vel irrationali, non eſt evidens, quod non ſit bellua.

Confir. Purum non Ens, ſeu purum malum excludens quamcumq; perfectionem tantum ſignate dicit unam ſolum partem contradictionis, ſcilicet non eſſe, exercite tamen, ſeu ſi exiſteret, diceret utramque partem contradictionis, ſcilicet non eſſe, & eſſe; ergo idem poſſet dicere Atheus de Puro bono, quod ſcilicet ſignate tantum dicat unam partem contradictionis, exercite vero utramque.

Reſp. quod ſicut quando concipimus creaturam ab æterno, peccatum irremiſſibile, &c. concipimus aliquid præſcindendo, num ſit Ens reale, an chimæricum; non quidem præciſione rigoroſa, ſicut Animal præſcindit a rationali, vel irrationali, & ut compoſſibile cum utraque differentia, ſed præciſione minus rigoroſa, quatenus non apparet, num ſit ens reale, an chimæricum; ita cum concipimus ens purum, concipimus ens præſcindendo ab ente reali, vel chimærico præciſione minus rigoroſa, ideſt ignorando, num ſit poſſibile, an chimæra; deinde ex primis, & notiſſimis demonſtramus, non eſſe chimæram: ac demum inferimus quaſi a priori, illud exiſtere, & ſic exiſtentia Dei demonſtratur demonſtratione nullatenus poſterioriſtica, ſeu per effectus, quin umquam in ulla propoſitione aſſumatur id quod eſt demonſtrandum.

Ad confirm. nego conſeq. Purum malum excludens omnes perfectiones ſi exiſteret, excluderet ſimul omnes perfectiones, quia eſſet purum malum, & ſimul non excluderet, quia non excluderet exiſtentiam, quæ eſt perfectio; & ideo purum malum aliter ſe habet in actu ſignato, ac in exercito: contra vero purum bonum tum ſignate, tum exercite importat unam tantum partem contradictionis, ut conſtat ex demonſtratis. Adde paritatem retorqueri poſſe: Nam purum malum, cum includat ex conceptu ſuo omnes imperfectiones, debet etiam includere impoſſibilitatem, & negationem exiſtentiæ; ergo purum bonum, cum includat omnes perfectiones, debet etiam poſſibilitatem, & exiſtentiam includere. unde apte D. Anſelmus infert: Deus eſt id, quo melius excogitari non poteſt; ergo exiſtit. Quæ omnia ulterius Deo dante confirmabimus anno inſequenti cum de Beatitudine objectiva diſp. 2. qu. 2.

QUÆSTIO II.

Utrum Eſſentia Divina metaphyſice ſumpta conſtituatur per Prædicatum Aſeitatis?

I. Certum eſt, eſſentiam Divinam phyſice conſideratam importare cumulum omnium perfectionum. Difficultas eſt, Quænam ſit illa ſpecialis perfectio quæ eſt omnium prima, & radix reliquarum, atque adeo conſtituat Divinam eſſentiam metaphyſice conſideratam? ſicuti in Homine v. g. rationalitas eſſentiam conſtituit, quia ratione noſtra ex illa deſcendunt omnes hominis proprietates, tanquam a priori. Non repugnat autem, quod in Deo unum prædicatum ratione noſtra dicatur prius alio; prædicatum enim intellectivi dicitur prius volitivo etiam relate ad Deum per hoc, quod in creatis intellectio præcedat volitionem: immo ſicut in creatis prædicatum ſubſtantiæ v. gr. dicitur prius prædicato viventis prioritate a ſubſiſtendi conſequentia, quatenus tenet hæc illatio, eſt vivens; ergo eſt ſubſtantia, & non e contra; ita etiam in Deo attributum ſubſtantiæ dicitur prius attributo viventis, intellectivi &c. ex ſola ſubſiſtendi conſequentia; ſi enim vivens infert ſubſtantiam, & non e contra, prædicatum viventis videtur veluti dependere a ſubſtantia, quatenus nequit eſſe ſine illo, & ſic videtur habere aliquam poſterioritatem; & eodem modo in Deo poſſibilitas eſt prior, quam exiſtentia, unde demonſtratio exiſtentiæ Dei ex ejus poſſibilitate procedit prioriſtice. His explicatis

Aliqui cum Scoto, Suario, Vaſquez, Molina, Arriaga Divinam eſſentiam reponunt in prædicato Intellectivi; Aureolus, & Faſolus in ipſa Intellectione actuali; Argentina in Infinitate; Gillius, & Amicus in ratione Entis in tota latitudine eſſendi: Nonnulli Recentiores in aſeitate, prout complectitur omnes perfectiones Divinas, ex quo complexo ſingulæ deſcendant: Alii demum in prædicato aſeitatis, ſeu cauſæ incauſatæ independentis a quovis alio, quæ ſit ſimul ſufficientia ſui, & aliorum, ita

ut

ut hæc una perfectio Divina ſit radix omnium aliorum attributorum.

II. Dico equidem cum hac ultima ſententia, Eſſentiam Divinam metaphyſice ſumptam reponi in prædicato aſeitatis jam explicato. Ita communiter cum Eſparza, Haunoldo, Derkeni, Petavio, Recupito.

Prob. 1. ex Scripturis: dicitur enim Exodi 19. *Ego ſum, qui ſum*; & rurſus: *Qui eſt miſit me*; non poteſt autem aliter intelligi, quod Deus ſit, qui eſt, niſi quatenus ipſe eſt ratio eſſendi, ſufficientia ſui, & aliorum, independens ab alio, & a ſe; ergo &c. Conſonat D. Thom. quæſt. 7. de potentia art. 2. ubi docet, Deum diſtingui a quovis alio, quatenus eſt per eſſentiam, ideſt a ſe.

Prob. 2. ratione: Illud eſt prædicatum conſtitutivum Divinæ eſſentiæ, ex quo aliunde cognito, & affirmato deducuntur reliquæ perfectiones Divinæ; ſed hoc eſt prædicatum entis a ſe; ergo. Major patet: nam ſi omnes Divinæ perfectiones deducuntur ex prædicato A, repugnat, quod hoc prædicatum radicetur in alio: ergo hujuſmodi prædicatum eſt radix aliorum, & primo diſtinctivum Dei a non Deo, atque adeo conſtitutivum eſſentiæ Divinæ metaphyſice ſumptæ. Prob. itaque minor. Poſtquam a poſteriori ex contingentia creaturarum cognovimus dari ens neceſſarium, & Primam Cauſam incauſatam, ſufficientiam ſui, & aliorum, bene inferimus, hujuſmodi ens eſſe illimitatum in quocumque genere, & continere omnes perfectiones; nemo enim a ſemetipſo limitatur, cum nemo poſſit non amare ſeipſum; ergo ex independentia, & aſeitate reliquæ perfectiones Divinæ deducuntur. Notandum tamen, prædicatum aſeitatis conſtitutivum Divinæ eſſentiæ eſſe ſolum independentiam in eſſendo, non in cauſando, ſeu ſufficientiam ſui met, non ſufficientiam aliorum: & ratio eſt, tum quia prædicata abſoluta ſunt priora reſpectivis, tum etiam quia ex prædicato abſoluto aſeitatis, ſeu independentię in eſſendo infertur prædicatum reſpectivum independentiæ in cauſando, ſeu primæ cauſæ.

Confirm. 1. quia illud prædicatum in Deo eſt radix omnium perfectionum Divinarum, quod immediate, & formaliter opponitur prædicato, quod in Creatura eſt radix limitationis, & omnium imperfectionum; ſed in Creatura hujuſmodi prædicatum eſt Abaleitas, ſeu dependentia ab alio, quod immediate, & formaliter opponitur aſeitati; ergo aſeitas eſt prima radix in Deo. Minor patet: Nam Creaturam dependere ab alio, importat Creaturam ex ſe nihil eſſe, & nullam ex ſe perfectionem habere; ergo radix defectuum, & imperfectionum in Creatura eſt abaleitas, & dependentia.

Confirm. 2. Primum diſtinctivum Creaturæ a non Creatura eſt Abaleitas; ergo primum diſtinctivum Dei a non Deo eſt Aſeitas; atqui prædicatum primo diſtinctivum eſt etiam primo conſtitutivum, & eſſentiale; ergo. Maj. prob. quia ratio Entis per nihil aliud contrahitur ad eſſe creatum, quam per eſſe dependens, & ab alio, ut per ſe patet; ergo primum diſtinctivum Creaturæ a Deo eſt Abaleitas.

III. Objic. 1. Prædicatum eſſentiale rei debet eſſe prædicatum, quod in re illa eſt perfectiſſimum; atqui prædicatum perfectiſſimum in Deo eſt prædicatum ſumme Intellectivi, vel ipſa Actualis Intellectio, vel prædicatum illimitati; ergo in aliquo ex his conſiſtit prædicatum eſſentiale Dei, non vero in Aſeitate. Prob. min. Illud prædicatum in Deo eſt perfectiſſimum, quod ex Creaturis cognoſcitur eſſe in Deo, & in Creaturis eſt perfectiſſimum, ac in Deo eſt perfectiſſimo modo, & cum independentia; atqui hujuſmodi eſt prædicatum Intellectivi, vel illimitati; ergo.

Confirm. 1. quia niſi prædicatum ſubſtantiæ intellectivæ perfectiſſimæ, atque adeo etiam a ſe conſtitueret eſſentiam Divinam, deberet hoc prædicatum Intellectivi in Deo eſſe ſecundarium, & conſequens ad eſſentiam; ſed hoc dici non poteſt; ergo. Prob. min. Nullum prædicatum, in quo A convenit cum B, poteſt eſſe ſecundarium, & conſequens ad eſſentiam: v. gr. quia eſſentia Hominis eſt rationalitas, quæ contrahit rationes communes ſubſtantiæ, viventis, ſenſitivi, hujuſmodi prædicata hominis non poſſunt eſſe ſecundaria, & deſcendere ex rationalitate; cum ad rationalitatem neceſſario præſupponantur; ergo ratio ſubſtantiæ Intellectivæ, in qua Deus convenit cum Angelis, non poteſt eſſe prædicatum in Deo ſecundarium, quod probetur ex independentia, ſed debet ad prædicatum independentiæ præſupponi.

Confirm. 2. quia eſſentia, & natura idem ſonant ex Auguſtino lib. 2. de morib. Manichæor.; ſed natura idem eſt, ac principium operationum, ſeu principium motus, & quietis; ergo illud prædicatum in eſſentia, ſeu natura Divina eſt perfectiſſimum, quod eſt principium operationis præſtantiſ-

ſimæ,

ſimæ, ut eſt prædicatum Intellectivi; ergo in hoc reponitur Divina eſſentia.

Reſp. nego min. ad probationem licet prædicatum Dei perfectiſſimum conſtitutivum divinæ eſſentiæ ex creaturis demonſtretur, quod ſit in Deo; falſum tamen eſt, quod hujuſmodi prædicatum debeat eſſe in creaturis; aliter non eſſet prædicatum diſtinctivum Dei a non Deo. Hinc prædicatum intellectivi cum non diſtinguat Deum a creatura, nequit Divinam eſſentiam conſtituere; Univerſim enim prædicatum conſtitutivum cujuſvis eſſentiæ debet eſſe primo diſtinctivum.

Ad confirmationem, verum eſt, quod in Homine prædicata ſubſtantiæ, viventis, ſenſitivi non ſint prædicata ſecundaria, quæ ad eſſentiam conſequantur, cum non probentur ex rationalitate tamquam a priori, ſed potius ad rationalitatem præſupponantur: At in Deo prædicata ſubſtantiæ, viventis, intellectivi ſunt prædicata ſecundaria, quæ ad eſſentiam conſequuntur, quia in Deo ex prædicato Aſeitatis inferuntur. In forma nego min. Ad probationem diſt. antecedens: non poteſt prædicatum commune eſſe ſecundarium, ſi probetur tamquam a priori ex prædicato differentiali, ut in caſu noſtro, nego; ſi non probetur, ut prædicatum Animalis relate ad rationalitatem, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ex hoc quod prædicatum intellectivi ſit commune Deo, & creaturæ, non infertur, quod non poſſit eſſe prædicatum ſecundarium deſcendens ex independentia; nam prædicata Sapientis, Boni, Miſericordis ſunt etiam communia Deo, & creaturæ, & tamen in omnium ſententia ſunt prædicata ſecundaria.

Ad 2. Haunoldus, & Franciſcus de Lugo docent, quod Deus in ratione eſſentiæ divinæ conſtituatur per aſeitatem; in ratione vero Naturæ, ſeu primi principii operationum conſtituatur per vim intelligendi a ſe; quia putant eſſentiam eſſe radicem omnium perfectionum; Naturam vero eſſe radicem ſolum operationum. Equidem dico, eſſentiam phyſice ſumptam identificari cum Natura, eſſentiam vero metaphyſice ſumptam importare radicem omnium perfectionum, & operationum; cujuſmodi eſt in Deo Aſeitas; Naturam vero metaphyſice ſumptam ſub conceptu Naturæ importare primum principium omnium operationum, non vero primum principium operationis perfectiſſimæ; atque adeo Natura divina ſub conceptu naturæ non importat ſolum Intellectivitatem, ſed vim ad omnes divinas operationes.

IV. Objic. 2. Prædicatum independentis, & a ſe in Deo deſcendit ex prædicato omnipotentis; ergo non eſt aſeitas primum Dei prædicatum. Antecedens probatur, nam ſi ens eſt omnipotens, aperte infertur, quod ſit a ſe; ſi enim eſſet ab alio, non eſſet omnipotens, quia non poſſet ponere illud a quo eſt citra mutuam cauſalitatem.

Confirm. 1. quia prædicatum independentis, & incauſati eſt negativum; ergo debet fundari in poſitivo, ſcilicet in prædicato Illimitati in quavis ratione eſſendi.

Confirmatur 2. Prædicatum aſeitatis eſt tranſcendens per omnia attributa Divina; ergo non eſt unum prædicatum radicans reliqua, ut debet eſſe prædicatum eſſentiale.

Confirm. 3. ſi prædicatum Aſeitatis eſſet prædicatum eſſentiale, ſequeretur, quod prædicata ſubſtantiæ, viventis, intellectivi, in quibus Deus convenit cum creaturis, deberent deſcendere, & inferri ex Aſeitate, atque adeo deberent dici prædicata attributalia Dei; conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Prob. min. quia prædicatum commune Deo, & creaturis eſt potius prædicatum genericum, quam attributale; ergo ſicut in homine v. g. prædicatum ſubſtantiæ, quod infertur ex rationalitate, non eſt ratio attributalis, ſeu proprietas, quia non infertur ex rationalitate velut a priori, ſed potius velut a poſteriori; Ita ratio ſubſtantiæ in Deo non poteſt eſſe attributalis.

Reſp. prædicatum omnipotentis, aut Illimitati in Deo demonſtrari ex prædicato Independentis tamquam a priori, ſeu tamquam ex prædicato prius intellecto, & affirmato, ut conſtat ex rationibus concluſionis, quare diſt. antecedens: prædicatum independentis infertur ex prædicato omnipotentis, velut a poſteriori, ut ex fumo oſtenditur ignis, & ex riſibilitate rationalitas, conc. ex prædicato prius cognito, & affirmato, nego antecedens, & conſeq. Ad probationem; ſicut Homo niſi eſſet riſibilis, non eſſet rationalis, & tamen riſibilitas demonſtrat rationalitatem ſolum a poſteriori, ita in caſu.

Neque dicas, quod non ſit major ratio, cur Aſeitas inferat Illimitationem a priori, & non e contra. Nam ex contingentia creaturarum demonſtratur exiſtentia Dei immediate ſub conceptu entis a ſe, & Incauſati; ex quo deinde deducitur, quod ſit

ſit in omni genere illimitatum ens; ergo aſeitas ratione noſtra eſt prior Illimitatione: deinde ſicut in creaturis dependentia infert a priori limitationem, ut oſtendimus, ita in Deo aſeitas illimitationem.

Ad 1. confirmationem, ratio Incauſati, & independentis eſt ratio negativa ſolum grammaticaliter, non ſecus ac prædicatum Illimitati, immenſi, irrationalis &c. philoſophice tamen ratio incauſati eſt poſitiva importans ſufficientiam ſibi ad exiſtendum, atque adeo ſufficientiam omnium creaturarum, ſicut ratio illimitati philoſophice importat rationem poſitivam, ſcilicet excurſum ad quamcumque perfectionem, & ratio immenſi excurſum ad quemcumque locum. Præterquamquod ex doctrina D. Dionyſii, perfectiones divinæ cum ob ſublimitatem effugiant aciem noſtri intellectus, melius explicantur per rationes negativas, dicendo quid non ſint, quam per poſitivas, dicendo quid ſint; ſicut prædicata materiæ, quæ eſt in confinio, nihili melius explicantur per rationes negativas dicendo, materia neque eſt quid, neque quantum, neque quale &c. quam per rationes poſitivas. Ex hoc autem quod perfectiones divinæ per conceptum negativum explicentur, non ſequitur, quod ſint in ſe quid negativum, ſed important formaliter perfectionem poſitivam, quæ ratione ſuæ magnitudinis fundat comceptum negativum.

Ad 2. negant multi, prædicatum aſeitatis, ſeu incauſati formaliter ſumptum tranſcendere prædicata reliqua divina; idemque docent de prædicato illimitati, neceſſarii ad exiſtendum, boni &c., quamvis enim identice quodvis prædicatum divinum ſit illimitatum, neceſſarium, bonum, non tamen formaliter; ſed tranſmiſſo, quod hæc prædicata ſint implicite tranſcendentia, non ſecus ac ratio entis implicite tranſcendit ſuas paſſiones, ſcilicet unum, verum, bonum, ita ut non præſcindat ab illis præciſione perfecta, ut rationale a riſibili, ſed imperfecta, & ſecundum explicitum, & implicitum, ut Homo præſcindit ab animali rationali; vel præciſione non mutua, ſicut in multorum ſententia ens præſcindit a ſuis differentiis, videlicet a perſeitate, & inaleitate: nihilominus hoc ſolum ſufficit, ut aſeitas poſſit concipi tamquam prædicatum purum, & eſſentiale relate ad reliqua; ſicut imperfecta præciſio entis a ſuis attributis ſufficit, ut rationes unius, veri, & boni conſequantur ad rationem entis.

Ad ult. eſt æquivocatio in nomine perfectionis attributalis: ſi nomine perfectionis attributalis veniat perfectio illa, quæ infertur ex prædicato eſſentiali, in hoc ſenſu etiam ratio ſubſtantiæ, viventis, intellectivi in Deo eſt perfectio attributalis; verum quia nomine perfectionis attributalis apud Theologos venit illa perfectio, quæ ſe habet per modum accidentis creati, ut omnipotentia, ſapientia, immenſitas, idcirco prædicata, quæ dicuntur de Deo tamquam prædicata ſubſtantialia, ut prædicatum ſubſtantiæ, viventis, Intellectivi, non ſolent rigoroſe appellari attributalia, ſed minus rigoroſe; quatenus ſcilicet Deo tribuuntur, & competunt; in quo ſenſu etiam aſeitas dici poteſt Dei attributum.

V. Objicies ult. Prædicatum conſtitutivum eſſentiæ Divinæ nequit eſſe niſi ratio entis in tota ſua latitudine, ſeu Infinitas, aut aſeitas, prout complectitur formaliter cumulum omnium perfectionum; ergo nequit eſſe independentia, ſeu aſeitas, prout importat formaliter unam dumtaxat divinam perfectionem. Prob. antec. quia prædicatum conſtitutivum eſſentiæ divinæ debet eſſe perfectiſſimum; ſed perfectius eſt prædicatum illimitati importantis formaliter omnem perfectionem, quam prædicatum independentis importantis unam tantum perfectionem, cum totum ſit majus ſua parte: ergo.

Confirm. 1. quia Independentia debet importare formaliter ſufficientiam eſſendi, ſeu omne id, quod requiritur, ut Deus exiſtat; ſed ad hoc requiruntur omnes divinæ perfectiones: ergo independentia formaliter includit cumulum omnium perfectionum. Minor patet, quia una ex perfectionibus divinis non intellecta, non intelligitur quicquid requiritur, ut Deus exiſtat.

Confirm. 2. niſi prædicatum eſſentiale Dei eſſet Illimitatio, ſeu aſeitas prout formaliter involvit cumulum perfectionum, ſed eſſet ſola independentia, tamquam prædicatum radicans reliquas perfectiones, eo ipſo in hoc prædicato formaliter contineri deberent reliquæ perfectiones; ergo negari nequit, quod cumulus perfectionum formaliter ſpectet ad conſtitutionem divinæ eſſentiæ etiam metaphyſice acceptæ. Prob. ſequela; quia ſi prædicatum independentiæ radicaret reliquas perfectiones, deberet illas præcontinere eminenter; ſed perfectiones divinæ, utpote ſimpliciter ſimplices non poſſunt præcontineri eminenter, niſi

niſi etiam præcontineantur formaliter ; ergo ſi independentia radicaret reliquas perfectiones, eo ipſo includeret illas formaliter.

Reſp. nego antec. ad probationem nego, complexum omnium divinarum perfectionum eſſe ratione noſtra quid perfectius, quam ſit unum illud prædicatum, quod radicat reliqua: complexum enim formaliter qua complexum dicit imperfectionem aliquam, ſcilicet compoſitionem, quæ excluditur ab uno ſimplici prædicato ; & licet hoc prædicatum ſimplex (ſcilicet independentia) non dicat formaliter reliquas perfectiones, dicit tamen illas radicaliter, ac proinde continet, quicquid perfectionis eſt in complexo abſque imperfectione diſtinctionis, & compoſitionis ; quod etiam dicendum ab Adverſariis in eſſentiis creatis : nam prædicatum eſſentiale hominis v. gr. debet eſſe prædicatum perfectiſſimum radicans reliqua ; nemo autem dixerit complexum omnium prædicatorum hominis eſſe prædicatum perfectius, quam ſit ſola rationalitas, ut radicans reliqua ; ergo idem dicendum de Deo : præſertim quia ſic non agitur de conſtitutivo Divinæ eſſentiæ ſumptæ phyſice, quod procul dubio eſt cumulus omnium perfectionum, ſed de conſtitutivo eſſentiæ metaphyſicæ, ſeu de illo ſimplici prædicato, quod eſt perfectiſſimum, ex quo reliqua tanquam a priori deſcendunt.

Ad 1. confirm. ſufficientia eſſendi phyſice ſumpta importat formaliter cumulum perfectionum, ſine quibus non poteſt intelligi quicquid requiritur, ut Deus exiſtat ; At ſufficientia eſſendi ſumpta metaphyſice, quatenus eſt unum prædicatum importans formaliter independentiam ab alio, & excluſionem cauſæ limitantis, non importat formaliter cumulum, ſed ſolum radicat illum. In forma diſt. maj. Independentia debet formaliter importare ſufficientiam eſſendi metaphyſice ſumptam, hoc eſt non indigentiam cauſæ, concedo; ſufficientiam eſſendi phyſice ſumptam, ſeu quicquid requiritur, ut Deus exiſtat, nego maj. & diſt. min. nego conſeq.

Ad 2. nego ſequelam. Ad probationem dico, prædicatum eſſentiale Dei præcontinere reliquas perfectiones ſimpliciter ſimplices, non quidem eminenter formaliter, ſed eminenter radicaliter. Ad intelligentiam ſciendum, perfectionem ſimpliciter ſimplicem dici illam, quæ eſt melior ipſa, quam non ipſa, ſeu quæ reddit ſubjectum melius, quam ſit quodcumque ſubjectum realiter diſtinctum, in quo non ſit talis perfectio ; Hujuſmodi eſt perfectio bonitatis, potentiæ, ſapientiæ, ratio viventis, intellectivi &c. ubi e contra perfectio v. gr. volentis Mundum in Deo non dicitur eſſe perfectio ſimpliciter ſimplex, ſed dicitur perfectio ſimplex ; non enim eſt melior ipſa, quam non ipſa, cum non ſit melior volitio, quam nolitio Mundi : ſimiliter dicitur perfectio ſimplex paternitas, cum non ſit melior Filiatione, aut ſpiratione paſſiva. Hinc fit, quod perfectio ſimpliciter ſimplex non poſſit in aliqua entitate reali præcontineri eminenter, quin etiam præcontineatur formaliter ; aliter ipſa non eſſet quid melius quacumque entitate reali, in qua non continetur formaliter ; quia non eſſet melior tali entitate reali, in qua ſolum continetur eminenter, & non formaliter. At non eſt verum, quod perfectio ſimpliciter ſimplex debeat præcontineri formaliter in ſua radice metaphyſica : quia contineri in ſua radice nihil aliud eſt, quam ex primo prædicato eſſentiali inferre perfectiones ſimpliciter ſimplices ; poſſunt autem inferri, quin formaliter præcontineantur ; ſicut poteſt ex rationalitate inferri riſibilitas, quin riſibilitas contineatur in rationalitate formaliter, ſed ſolum radicaliter.

Ratio a priori, cur perfectiones ſimpliciter ſimplices debeant formaliter contineri in eſſentia phyſica Dei, non vero in ejus prædicato eſſentiali, eſt, quia niſi formaliter continerentur in eſſentia divina phyſice ſumpta, eo ipſo talis eſſentia conciperetur, & eſſet perfectibilis, & defectuoſa: contra vero ſi non præcontineantur formaliter in eſſentia divina metaphyſice ſumpta, ſolum ſequitur, quod prædicatum eſſentiale Dei præſcindat, ſeu ratione noſtra (non vero realiter) non includat in ſuo conceptu formali eas perfectiones ; quod non trahit in Deo ullam perfectibilitatem, aut defectum.

VI. Quæres hic, quomodo ex aſeitate, & independentia inferantur ſeorſim reliquæ divinæ perfectiones?

Reſp. cum Cattaneo diſp. ult. quæſt. 2. & aliis, Primo ex aſeitate inferri neceſſitatem exiſtendi : nam quod contingenter exiſtit, debet ab alio determinari ad exiſtendum ; ergo quod eſt a ſe non eſt contingens, ſed habet neceſſitatem exiſtendi. Secundo infertur unicitas Dei ; nam quod neceſſario exiſtit, non indiget alio a ſe diſtin-

diſtincto ; ergo non poteſt eſſe multiplex, aliter unus alio indigeret : tum etiam quia ſi plures eſſent Dii, quilibet careret perfectione ſimplici ter ſimplici ſupremitatis ; quilibet eſſet etiam contemptibilis, quandoquidem quolibet ex iis ſublato, adhuc daretur Deus, ſeu omne bonum : tum demum quia quilibet careret ſupremo dominio ; nam vel non poſſet aliquid velle aliis invitis, vel ſi omnes idem deberent velle, unus deberet prius conſulere voluntatem alterius. Hæc autem omnia non militant contra Trinitatem Perſonarum, ut patet contra Hæreticos Tritheitas, & contra Averroem 12. Metaph. 39. Tertio infertur ſimplicitas, ſeu carentia partium ; nam vel ſingulæ partes eſſent Deus, & aliæ eſſent ſuperfluæ, & contemptibiles, vel omnes complexim eſſent Deus, & jam ſingulæ ratione limitationis dicerent imperfectionem. Perſonæ Divinæ, quamvis ſint plures, non dicunt ullam imperfectionem, quia non diſtinguuntur inter ſe ratione imitationis, ſed ratione oppoſitionis relativæ. Quarto ex ſimplicitate naſcitur immutabilitas, immenſitas, æternitas, &c. nam quod eſt ſubjectum mutationi, non habet in ſe neceſſitatem omnium perfectionum. Quinto infertur illimitatio, quandoquidem quod eſt limitatum, eſt obnoxium mutationi : præterquamquod limitatio non habetur a ſe, ſed a cauſa limitante ; propterea complexum ex Deo, & creatura non eſt quid perfectius ſolo Deo, licet ſit materialiter majus. Immo illud complexum formaliter importat imperfectionem illam propriam creaturæ, quæ non includitur in ſolo Deo ; unde revera Deus ſolus eſt quid negative perfectius, quam complexum ex Deo, & creatura. Denique infertur omnipotentia, omniſcientia, & reliqua ; tum quia aliter non haberet Deus perfectionem illimitatam excurrentem ad quamcumque perfectionem ſimpliciter ſimplicem ; tum etiam quia ſi Deus eſt ſufficientia ſui ad exiſtendum, & pariter ſufficientia omnium, quæ ab ipſo ſunt, atque adeo poteſt omnia, eſt pariter vita indiſtincta ab ipſo vivente, atque adeo perfectiſſime vivit, & omnia cognoſcit. Ex aſeitate itaque tamquam ex prima radice omnia Divina prædicata deſcendunt.

QUÆSTIO III.

Utrum ex parte objecti Attributa Divina diſtinguantur inter ſe, & ab eſſentia?

I. QUod attributa diſtinguantur realiter inter ſe, & ab eſſentia Divina, putarunt nonnulli apud Gillium lib. 2. tract. 5. inter quos quidam Gualterus, & Gilbertus Porrectanus. Diſtingui tantum modaliter, docuit Joannes de Viterbio, quod de attributo Infinitatis, & æternitatis docuit etiam Mayronus in 1. diſt. 8. Scotiſtæ tamen admittunt diſtinctionem formalem inter illa. Inter Thomiſtas vero alii virtualem, alii nullam ex parte objecti cum communiori.

II. Dico equidem, attributa inter ſe, & ab eſſentia non diſtingui ex parte objecti, ſed ſolum diſtingui diſtinctione rationis, ſeu per diverſos conceptus, ut dicitur communius de diſtinctione inter gradus metaphyſicos.

Prob. 1. quia ſi attributa ex parte objecti diſtinguerentur, Deus non eſſet omnino ſimplex ; nec natura Divina eſſet purus actus, ſed diceret potentialitatem ; non enim eſſet per ſe ipſam formaliter ſapiens, potens &c. ſed eſſet in potentia ad hujuſmodi perfectiones, quod repugnat.

Neque dicas, quod ſicut diſtinctio Perſonalitatum non obſtat ſummæ Dei ſimplicitati, & actualitati, ita nec diſtinctio Attributorum. Nam primo, ſi paritas urget, nec obſtaret diſtinctio realis attributorum. Secundo, Ideo Perſonalitates diſtingui poſſunt inter ſe realiter abſque detrimento ſimplicitatis Divinæ, quia ad perfectionem Divinæ eſſentiæ ſpectat fecunditas ad intra, quæ ſine diſtinctione reali non pura Perſonarum conſiſtere nequit, ut docet Fides ; quod tamen non habetur in caſu noſtro.

Prob. 2. Si qua ratione evinceretur, quod attributum ſapientiæ v. g. ex parte objecti diſtingueretur ab omnipotentia formaliter ſumpta, evinceretur etiam, quod ſapientia radicalis identificata cum eſſentia ex parte objecti diſtingueretur ab omni potentia radicali : & rurſus ſapientia radicans ſapientiam radicalem diſtingueretur ab omnipotentia radicante omnipotentiam radicalem ; unde in diſtinctionibus, & formalitatibus abiremus in infinitum, quod nemo dixerit. Prob. ſequela ; Ideo enim ſapientia forma-

lis per Scotiſtas ex natura rei diſtinguitur ab omnipotentia formali, quæ ſunt diverſi conceptus, atque adeo diverſæ quidditates; ſed etiam ſapientia radicalis eſt diverſus conceptus ab omnipotentia radicali; ergo.

Prob. demum argumento mirabili. Si attributa diſtinguerentur ex parte objecti ab eſſentia, eo ipſo non diſtinguerentur; ergo non diſtinguuntur. Prob. ſequela, ſi diſtinguerentur, eo ipſo profluerent, & manarent ab eſſentia, ergo deberent pro priori in ipſa eſſentia intelligi, & formaliter præcontineri, atque adeo ſi diſtinguerentur, fruſtra ſuperadderentur; unde non diſtinguerentur. Prob. conſeq. quia impoſſibile eſt, quod proprietas emanet ab eſſentia, & in ea non præcontineatur: Rurſus impoſſibile eſt perfectiones ſimpliciter ſimplices præcontineri, & non formaliter præcontineri: ergo ſi attributa Divina, quæ ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices, promanarent ab eſſentia, deberent formaliter in illa præcontineri. Sicuti enim perfectio ſapientiæ v. g. quæ reperitur in creaturis debet in Deo præcontineri tum eminenter, tum formaliter; eminenter quidem, quia ſine imperfectione limitationis, quam habet in creatura; formaliter vero, quia cum ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, non poteſt contineri eminenter, quin ſimul contineatur formaliter; aliter non eſſet melior ipſa quam non ipſa, ut patet: ita perfectio ſapientiæ attributalis præcontineri debet in Divina eſſentia eminenter, & formaliter, & quidem a fortiori; Nam ſi effectus, cui communicatur eſſe a ſua cauſa modo imperfecto, & cum diſtinctione reali, debet in tali cauſa præcontineri, a fortiori Attributa, quibus communicatur eſſentia Divina perfectiſſimo modo, ſeu cum identitate reali, debent in tali eſſentia præcontineri non ſolum eminenter citra ullam diſtinctionem, & imperfectionem, ſed etiam formaliter, cum ſint perfectiones ſimpliciter ſimplices, aliter Divina eſſentia eſſet ab illis perfectibilis, quod repugnat.

Neque dicas, aſeitatem per nos radicare perfectiones ſimpliciter ſimplices, nec tamen illas præcontinere formaliter, ſed ſolum eminenter radicaliter, juxta dicta quæſtione antecedenti; ergo idem dici poteſt in ſententia admittentium diſtinctionem ex natura rei inter eſſentiam, & Attributa.

Negatur enim conſeq., & diſparitas eſt, quia in ſententia noſtra, dum concipitur prædicatum eſſentiale aſeitatis ſolum, non explicantur attributa ex imperfectione noſtri intellectus, non ex imperfectione objecti; ſecus vero in ſententia adverſariorum, qui volunt, quod eſſentia Divina ex parte objecti non includat ex natura rei attributa; unde ab illis deberet eſſe perfectibilis; Non ſecus ac ſi Deus non contineret formaliter perfectiones ſimpliciter ſimplices, quæ reperiuntur in creaturis, deberet concipi ut perfectibilis his perfectionibus, & in potentia ad illas.

III. Hinc fit primo, attributa nec diſtin gui ab eſſentia virtualiter ex parte objecti, ſeu diſtinctione æquivalente diſtinctioni diſtinctorum, & fundante præciſiones objectivas. Ratio eſt eadem, tum quia hujuſmodi diſtinctio gratis admittitur; obſtatque ſummæ Dei ſimplicitati: tum etiam quia trahit proceſſum in infinitum. Quare ſolum diſtinguuntur ratione, ſeu ex parte actus attributa inter ſe, & ab eſſentia, cum differant penes connotata, non ſecus ac animal, & rationale, homo, & riſibilitas, quæ diſtinctio a nonnullis vocatur virtualis, non quia æquivalet diſtinctioni diſtinctorum, aut verificat prædicata contradictoria; ſed quia æquivalet diſtinctis.

Fit 2. quod ſicuti Homo qua animal ſentit, non qua rationalis, ita ut ſenſus ſit, quod homo ſub conceptu animalis concipiatur ut principium ſentiendi, quod competit omnibus animalibus, non vero ſub conceptu rationalis; unde diſtinctio ſit ſolum penes conceptus: ita eodem modo Deus qua intellectivus intelligit, non qua volitivus, per miſericordiam parcit, per juſtitiam punit in ſenſu formali explicato; realiter enim, & identice voluntas intelligit, Juſtitia parcit., ſicut in homine animalitas diſcurrit.

Confirm. demum concluſio, quia ſi adverſarii vellent adſtruere ex parte objecti diſtinctionem inter attributa totalia, v. g. inter omnipotentiam, & ſapientiam, deberent etiam admittere diſtinctionem inter attributa partialia, v. g. inter potentiam productivam Angeli, & potentiam productivam hominis: nam etiam Deus creat Angelum per potentiam creativam Angeli, & non per potentiam creativam hominis; ſicut intelligit per intellectum, non per voluntatem; ſequela non admittitur; ergo &c.

IV. Objic. 1. Tenet iſta cauſalis: Deus amat, quia intelligit, non vero intelligit, quia amat; ex intellectivo enim deſcendit volitivum, non e contra; ergo intellectus, &

& voluntas in Deo diſtinguuntur ex parte objecti.

Confirm. 1. Niſi intellectio, & amor in Deo diſtinguerentur, ſequeretur, quod ſicut Deus cognoſcit peccatum, ita etiam amaret illud; nam ſicut cognitionem terminari ad peccatum fert peccatum eſſe cognitum, ita amorem identificatum cum cognitione Divina terminari ad idem peccatum fert, idem peccatum eſſe amatum a Deo.

Confirm. 2. Intellectio Divina eſt actus vitalis; ergo procedit ab intrinſeco principio; ergo intellectus habet rationem principii relate ad intellectionem Divinam, atque adeo diſtinguitur ab ea.

Confirm. ult. Intellectio procedit ab eſſentia Divina tamquam ab objecto formali motivo, ut conſtat; ergo ab eo diſtinguitur.

Reſp. ſicut tenet hæc cauſalis: homo diſcurrit, quia eſt rationalis, non quia eſt animal, citra diſtinctionem objectivam inter rationale, & animal, quia ſenſus eſt, omne rationale diſcurrere, non omne animal: ita valet: Deus amat, quia intelligit, non e contra: ſenſus enim eſt: omne amans intelligit, non vero omne intelligens amat; ex ſummulis enim reduplicativa nihil aliud importat, niſi quod cuicunque competit ratio reduplicata, competit etiam prædicatum affirmatum.

Ad 1. confirm. forma non debet communicare ſubjecto omnes denominationes, quæ poſſunt a ſingulis prædicatis formæ prodire: ſic cognitio denominat objectum cognitum, & non denominat illud ſpirituale, licet ipſa ſit ſpiritualis; ſic etiam Gratia in Chriſto Domino denominat illum Amicum Dei, non tamen filium adoptivum, & Verbum denominat humanitatem ſanctam, non tamen Immenſam, & omnipotentem. Ita in caſu noſtro actus Divinus terminatur ad peccatum, denominat illud cognitum, non amatum, quia peccatum non eſt capax talis denominationis. Univerſim enim ut aliquid dicatur amatum, non ſatis eſt, quod terminet amorem, ſed requiritur, quod terminet amorem, qui ſit illius proſecutio; ſic contritio, quæ odit peccatum ob amorem Dei, eſt indiviſibiliter odium peccati, & amor Dei, quia tamen non eſt proſecutio peccati, ideo peccatum, licet illam terminet, non denominatur amatum.

Ad 2. intellectio Divina eſt a principio intrinſeco omnino indiſtincto ratione ſummæ ſuæ perfectionis: quare ſicut Deus dicitur eſſe a ſe, non quidem poſitive, ita ut a ſe cauſetur, ſed negative, quatenus non eſt ab alio; ita intellectio Divina eſt a principio intrinſeco vitali non poſitive, ita ut ab eo cauſetur; aliter diſtingueretur realiter ab illo; ſed negative, quatenus non procedit ab ullo principio extrinſeco, ſed exiſtit vi, & efficacia principii ſecummet identificati.

Ad ult. intellectio Divina procedit ab eſſentia tamquam ab objecto formali motivo penitus indiſtincto: quatenus enim Deus conſideratur ut objectum, ſeu ut ponens ſeipſum in proſpectu ut cognoſcatur, dicitur eſſe motivum formale; quatenus vero conſideratur ut ſeipſum repræſentans, dicitur intellectio, & intelligens.

V. Objic. 2. in Deo ex uno attributo demonſtratur aliud, v. g. ex immaterialitate intellectivitas; ergo datur diſtinctio objectiva inter attributa; aliter, ut dicit Maryronus, in demonſtrationibus iſtis nos negotiaremur circa noſtros cōceptus, non circa Deum.

Confirm. 1. ſi poſſet negari diſtinctio ex parte objecti inter attributa, quamvis ex uno aliud demonſtretur, poſſet etiam negari diſtinctio inter Perſonalitates, quamvis una ex alia procedat; hæc autem eſt hæreſis Sabellii; ergo.

Confirm. 2. quia inter naturam, & Perſonalitates Divinas negari non poteſt diſtinctio virtualis ex parte objecti; ergo neque inter eſſentiam, & attributa. Prob. antec. quia diſtinctio virtualis importat convenientiam in omni perfectione, & diſcrepantiam in aliquo prædicato, ut proinde de eadem entitate æquivalente pluribus verificentur prædicata contradictoria, perinde ac ſi daretur diſtinctio actualis; hæc autem diſtinctio virtualis ſic explicata negari non poteſt inter Paternitatem v. g. & naturam Divinam, nam Paternitas eſt una Perſonalitas, non triplex; natura vero Divina eſt triplex Perſonalitas, & non una. Item Paternitas realiter diſtinguitur a filiatione, & non a natura; Humanitas Chriſti immediate unitur ſubſiſtentiæ Verbi, non vero naturæ, aut ſi immediate unitur naturæ Divinæ, non unitur Perſonalitati Patris identificatæ cum natura; ergo natura, & Perſonalitas verificant prædicata contradictoria; atque adeo virtualiter diſtinguuntur.

Reſp. propter cognitiones imperfectas, quas de Deo habemus, poſſe nos Deum cognoſcere ſub una ratione, v. g. qua immaterialem, & ex hoc conceptu inferre idem

objectum ſub alio conceptu, videlicet Intellectivi; & ſimiliter cognito Deo ſub ratione Intellectivi inferimus, quod ſit Volitivus, quod eſt negotiari circa Deum cognitum ænigmatice, non vero circa noſtras cognitiones.

Ad 1. confirm. Sicut ex diſtinctione reali Perſonarum non infertur diſtinctio realis inter attributa, ita nec ulla alia diſtinctio objectiva. Fides docet, Perſonas Divinas opponi relative, atque adeo realiter diſtingui; cum relativa ſint ad alterum; nullum tamen datur caput diſtinguendi ex parte objecti attributa.

Ad 2. Negant nonnulli, dari inter naturam Divinam, & Perſonalitates verificationem contradictoriorum; unde negant, diſtingui virtualiter, putantes omnia ſalvari per diſtinctionem eminentialem, hoc eſt per diſtinctionem realem non puram, ſeu mixtam identitate reali, quæ intercedit inter Perſonas, quatenus Pater v. g. realiter a Filio diſtinguitur perſonaliter, & ſimul identificatur eſſentialiter, ſeu in Natura; unde diſtinguuntur diſtinctione faciente plures Perſonas, non plures Deos, & identificantur identitate faciente unum Deum, non unam Perſonam. Equidem cenſeo, præter hanc realem diſtinctionem eminentialem, quam docet Fides, requiri etiam diſtinctionem virtualem inter Naturam, & Perſonalitates ad verificanda ea prædicata contradictoria, quæ de iis dicuntur; quod in de Trinitate diſcutiendum. Cenſeo etiam, inter Volitionem Divinam neceſſariam, & liberam, ſeu inter eſſentiam Divinam, & decreta libera admittendam pariter eſſe diſtinctionem virtualem ex parte objecti, ut dicemus diſp. 4. cum non poſſit aliter contradictio declinari, quod Deus ſit Ens neceſſarium, & decreta cum eo identificata non ſint neceſſaria; at inter attributa declinatur contradictio per diſtinctionem rationis: ſicut inter Animal, & rationale in Homine; unde diſpar ratio.

VI. Objic. ult. Pater Æternus non per voluntatem, ſed per Intellectum generat Filium, qui proinde dicitur *Sapientia genita:* Pater vero, & Filius non per intellectum, ſed per voluntatem ſpirant Spiritum Sanctum, qui dicitur *Amor ſpiratus*; ergo Intellectus, & Voluntas Divina verificant prædicata contradictoria realia, atque adeo diſtinguuntur ex parte objecti; quod ſimiliter dicendum de aliis attributis.

Antecedens conſtat ex Concil. Toletano, ubi hæc habentur: *Non eſt credendum, quod Pater voluntate Filium genuerit, nec quod Voluntas Sapientiam prævenerit, ſed Natura.* Et in Concil. Syrmienſi dicitur: *Si quis conſilio Dei factum Filium Dei aſſerit, anathema ſit:* ubi PP. cum Hilario lib. de Synod. anathem. 24. ly *conſilio* intelligunt pro voluntate.

Reſp. nonnullos cum Arriaga diſp. 42. n. 70 ob hanc difficultatem admittere diſtinctionem ex parte objecti ſolum inter intellectum, & voluntatem, non vero inter alia attributa Divina. Verum difficultas hæc evacuatur cum Eſparza quæſt. 4. ſupponendo ex tractatu de Trinitate, quod duplex detur in Deo intellectus, & voluntas, ſcilicet Eſſentialis, & Notionalis. Intellectus, & voluntas eſſentialis identificatur adæquate cum Divina Eſſentia, atque adeo eſt communis tribus Perſonis, non ſecus ac reliqua attributa. Intellectus vero Notionalis conſtituitur per Naturam Divinam, & ſolam Perſonalitatem Patris; & voluntas notionalis conſtituitur per Naturam Divinam, & per utramque Perſonalitatem Patris ſimul, & Filii. Hinc Filius procedit ab intellectu notionali Patris, & non a voluntate notionali; & ſimiliter Spiritus Sanctus procedit a voluntate, non ab intellectu notionali; quæ optime verificantur per hoc, quod detur ſolum diſtinctio realis inter Perſonalitatem Patris, quæ conſtituit intellectum notionalem, & Perſonalitates Patris, & Filii, quæ conſtituunt voluntatem notionalem, quin detur ulla diſtinctio formalis inter intellectum, & voluntatem eſſentialem.

Deinde tranſmiſſo, quod Filius dici poſſit formaliter procedere ab intellectu eſſentiali, & non a voluntate eſſentiali, & Spiritus Sanctus a voluntate, non ab intellectu eſſentiali, non per hoc admittenda eſt diſtinctio ex parte objecti inter voluntatem, & intellectum eſſentialem: nam ſicut intellectio creata dicitur procedere formaliter ab intellectu, non a voluntate, & Amor formaliter a voluntate, non ab intellectu, quia quamvis realiter etiam intellectus amet, & voluntas cognoſcat, in ſenſu tamen formali explicato per diſtinctionem rationis ſolum intellectus intelligit, & voluntas amat; & ſenſus eſt, quod Anima ſub conceptu connotante intellectionem non ſit Anima ſub conceptu connotante amorem; unde diſtinctio habetur ſolum inter rationes, ſeu conceptus formales, non vero inter rationes objectivas: Ita prorſus dici

poteſt

poteſt in caſu noſtro, quod Filius cum ſit ſapientia genita, procedat ab intellectu, non a voluntate eſſentiali ſolum in ſenſu formali explicato, quatenus eſſentia Divina ſub conceptu connotante ſapientiam genitam non eſt eſſentia Divina ſub conceptu connotante Amorem ſpiratum.

In forma diſt. Antec. Pater non generat Filium per voluntatem notionalem conc., per voluntatem eſſentialem ſubdiſtinguo in ſenſu formali conc. in ſenſu reali nego antec. & conſeq. ſicut enim Spiritus Sanctus procederet inſipienter, ſi non procederet ab intellectu eſſentiali, ita Filius procederet fortuito, & non voluntarie, ſi non procederet a voluntate eſſentiali.

VII. Ubi adverte ex Cyrill., & Nazianz. apud Eſparzam, Arium hoc ſophiſmate uſum eſſe ad impugnandam Filii Divinitatem: Vel Pater genuit Filium volens, vel nolens; ſi nolens, quis eum coegit? cum nemo ſit ſupra Patrem: ſi volens; ergo cum libertate, & conſideratione, quæ aut debet, aut ſaltem poteſt eſſe ante rem, quæ deliberate fit; ergo Pater antecedit natura Filium, atque adeo Filius eſt Creatura.

Ad quod PP. & Concilia reſpondent, Patrem generaſſe ab æterno Filium volendo, atque adeo libere, non quidem libertate a neceſſitate, ſeu indifferentiæ, ſed libertate a coactione, quæ non importat in Filio poſterioritatem, niſi tantum originis; ex hoc autem quod Filius generetur a Patre volente cum ſola libertate a coactione, fit, quod unice PP. inferebant, nimirum quod Filius non procedat per voluntatem notionalem, nec ut amor ſpiratus, ſed ut ſapientia genita, quia procedit per intellectum notionalem, & in ſenſu reali procedit tam ab intellectu, quam a voluntate eſſentiali; in ſenſu vero formali procedit ſolum vi intellectus eſſentialis, non vi voluntatis eſſentialis.

QUÆSTIO IV.

De nonnullis Attributis in particulari.

Plurima eſſent hìc inquirenda de ſingulis attributis; ſed quoniam non vacat, quæremus nonnulla dumtaxat magis utilia de Immenſitate, Æternitate, ac ſimplicitate Dei.

ARTICULUS I.

An Deus ratione Immenſitatis formaliter ſit in ſpatiis imaginariis.

I. Suppono, ſpatium reale eſſe ubicationem ipſam realem, ſpatium vero imaginarium ubicationem poſſibilem: & quia extra Empyreum poſſibilis eſt alia, & alia ubicatio in infinitum, ideo dicitur extra Empyreum eſſe ſpatium imaginarium infinitum; ſicut ante initium Mundi dicitur fuiſſe tempus imaginarium, quia tunc erat poſſibilis alia, & alia duratio antecedens in infinitum; duratio enim poſſibilis conſtituit tempus imaginarium, & duratio realis tempus reale, non ſecus ac ubicatio poſſibilis conſtituit ſpatium imaginarium, & ubicatio realis ſpatium reale.

Dico nunc, Deum eſſe in ſpatiis imaginariis. Ita communiter cum D. Th. q. 8. a. 4. contra Vaſquez, Moncæum, Faſolum putantes, ibi Deum ſolum eſſe in potentia.

Prob. Deus actu, & formaliter fuit temporibus imaginariis, antequam quicquam conderet; ergo etiam actu, & formaliter eſt extra Empyreum in ſpatiis imaginariis. Et ratio a priori eſt, qtia Deus eſt immutabilis; ergo non poteſt per mutationem temporis, aut loci realis exiſtere de novo in aliquo loco, aut tempore, quo prius non exiſtebat.

Confirm. Si Deus conderet duos Mundos inter ſe diſtantes, nequit dici, quod in ſpatio illo interjecto imaginario Deus non exiſtat; aliter haberet duas præſentias inter ſe diſſitas, nec eſſet immenſus, ſed concluderetur cancellis loci finiti realis; quod nemo dixerit.

II. Objic. Non poteſt Deus actu eſſe, ubi nihil eſt, ſeu in eo, quod eſt nihil; ergo non poteſt eſſe in ſpatiis imaginariis, quæ nihil omnino ſunt. Prob. antec. quia aliter Deus eſſet in nihilo.

Confirm. ideo Deus citra mutabilitatem, aut imperfectionem non exiſtit nunc actu, ſed potentia v. g. in Antichriſto, quia Antichriſtus nunc nihil eſt, & denominatio coexiſtentis Antichriſto eſt partim intrinſeca, partim extrinſeca Deo; atqui hoc idem dicendum in caſu; ergo.

Reſp. diſt. antec. Deus non poteſt eſſe, ubi nihil eſt, præter ipſum Deum, nego; ubi nihil eſt ſimpliciter, concedo antec. & nego conſeq. Deus in ſpatiis imaginariis non dicitur eſſe in nihilo, ſed in ſe ipſo potente ibi ponere ubicationes poſſibi-

les, ſicut Deus antequam quicquam conderet, erat actu, & formaliter temporibus illis imaginariis, quin tunc eſſet in nihilo, ſed in ſe ipſo, qui ſolus tunc exiſtebat, & poterat ponere durationes poſſibiles. Hinc celebre illud diſtichon Thomæ de Argentina relatum a Vaſquio.

Dic ubi tunc eſſet, cum præter eum nihil eſſet.
Tunc ubi nunc in ſe, quoniam ſibi ſufficit ipſe.

Quod fallit intellectum, eſt imaginatio; cum enim Deus in ſpatio reali ſit in omnibus per potentiam, per præſentiam, & per eſſentiam, ideſt ut explicat D. Th. hic quæſt. 8. art. 3. per potentiam, quatenus omnia ejus poteſtati ſubduntur; per præſentiam, quatenus omnia nuda ſunt, & aperta in oculis ejus; & per eſſentiam, quatenus adeſt omnibus ut cauſa; in ſpatiis autem imaginariis cum nihil Deus operetur ad extra, ſed ſolum ſit per ſuum eſſe abſolutum, ideo videtur non eſſe actu in ſpatiis imaginariis. Sed imaginatio fallitur; Deus enim non aliter eſt ubicumque, & quandocumque per ſuum eſſe abſolutum, niſi per hoc, quod ſit in ſe ipſo, cum ipſe ſit ſuum ubique, & ſuum quandocumque, ſeu ſua Immenſitas, & Æternitas.

Ad confirm. nego min. cum ſpatium imaginarium ſit ubicatio poſſibilis, non vero ubicatio exiſtens, ut ſupponimus; ideo denominatio exiſtentis in ſpatio imaginario non eſt denominatio coexiſtentis cũ alio, ut eſt denominatio coexiſtentis cum Antichriſto, quæ eſt partim intrinſeca, partim extrinſeca Deo; ſed eſt denominatio adæquate Deo intrinſeca; unde neceſſario ibi Deus exiſtit ratione ſuæ immutabilitatis.

ARTICULUS II.

Utrum futura fuerint ab æterno realiter præſentia Æternitati Divinæ.

III. Quod Deus futura omnia habeat ſibi præſentia intentionaliter ab æterno, quatenus omnia ſimul cognoſcit, quæ ſucceſſive erunt, non dubitatur; ſicut enim poteſt quis ex alta Turri ſimul videre homines ſibi ſuccedentes; ita poteſt Deus ex editiſſima æternitate ſua ſimul proſpicere, quæ erunt ſucceſſive futura in æternum. Controvertitur ſolum inter Thomiſtas, & DD. Societatis, an futura habuerint ab æterno in æternitate Divina non ſolum præſentiam intentionalem explicatam, ſed etiam realem? Thomiſtæ communius affirmant cum Cajetano q. 14. art. 13. Goneto, Joanne a S. Th., putantes hanc fuiſſe mentem Angelici ibidem, & primo contra Gentes cap. 66. ubi docet, omnia menſurari æternitate, quæ cum ſit indiviſibilis, habet omnia ſibi præſentia; ut punctum centri præſens eſt cuivis puncto circumferentiæ. Ex quo docent, Deum ab æterno cognoviſſe futura libera, ſi minus in decreto prædeterminante, (cum non poſſit per multos Thomiſtas Deus prædeterminare ad peccatum) ſaltem in præſentia illorum, quam habent in æternitate. Quandoquidem ſicut quæ diſtant localiter ſunt ſimul eidem indiviſibili immenſitati Divinæ localiter præſentia; ita quæ diſtant durative habent ſimul eidem indiviſibili æternitati Divinæ præſentiam aliquam realem. Vaſquez tamen diſp. 64. c. 5. oſtendit, non fuiſſe de mente D. Th. hujuſmodi ſententiam, quod multi etiam Thomiſtæ aſſerunt.

IV. Dico equidem cum communiſſima Scotiſtarum, Nominalium, & DD. Societatis contra Richardum, & Thomiſtas apud Vaſquium loc. cit.: Temporalia, & futura non fuerunt ab æterno realiter præſentia æternitati Divinæ, atque adeo Deus non cognovit ab æterno certo, & infallibiliter futura libera ob eorum præſentiam in ſua æternitate, ſed quia, poſita illorum futuritione determinata tamquam requiſito neceſſario, conſurgit in intellectu Divino ex infinita ejus perfectione repræſentatio illorum determinata infallibiliter certa, prout dicemus de futuris liberis conditionatis in tract. de ſcientia media.

Prob. A eſſe præſens realiter B, importat, A coexiſtere B; ſed futura non coextiterunt ab æterno cum æternitate Divina; ergo non fuerunt ab æterno realiter præſentia æternitati Divinæ. Prob. minor: Temporalia, & futura non extiterunt ab æterno; ergo non coextiterunt ab æterno; ex terminis enim pugnat, quod coexiſtat id quod non exiſtit.

Confirm. retorquendo paritatem Immenſitatis, in qua triumphant adverſarii. Quamvis ubicatio Neapolitana localiter coexiſtat immenſitati Divinæ, toti quidem, ſed non totaliter; quatenus eſt, ubi eſt immenſitas, ſed non ubicumque eſt immenſitas: At ubicatio Neapolitana non coexiſtit localiter immenſitati Divinæ, v. g. Romæ, ubi non eſt ubicatio Neapolitana; ergo a pari quamvis Antichriſtus durative coexiſtat æternitati Divinæ, toti quidem, ſed

non totaliter, quatenus eſt, quando eſt æternitas, non tamen quandocumque eſt æternitas divina; non per hoc durative coexiſtit æternitati nunc, aut ab æterno, pro quando Antichriſtus non exiſtit; ergo cum ab æterno Antichriſtus non extiterit, non potuit ab æterno coexiſtere, & eſſe realiter præſens æternitati. Quare verum quidem eſt, quod Antichriſtus coexiſtat toti æternitati, cum æternitas ſit indiviſibilis, hoc tamen non ſufficit, ut Antichriſtus dicatur coexiſtere Deo ab æterno; cum non coexiſtat æternitati Divinæ toti ſimul, & totaliter; ſicut Neapolis toti immenſitati localiter coexiſtit, non tamen coexiſtit localiter immenſitati, quatenus exiſtenti Romæ, quia non coexiſtit localiter immenſitati toti ſimul, & totaliter.

V. Objic. 1. Si Deus ab æterno creaſſet Angelum, quem deſtrueret mane, potuiſſet ab æterno dicere: Angelus eſt mihi præſens, & coexiſtens; iſta autem cognitio Divina eſt actus æternus, & infallibilis; ergo etiam poſt deſtructionem Angeli verum eſſet, quod Angelus ſit Deo præſens, & coexiſtens, licet tunc non exiſtat; aliter propoſitio illa æterna, & infallibilis de vera tranſiret in falſam; ergo ſufficit, quod futura aliquando exiſtant, ut coexiſtant toti æternitati, & ab æterno.

Reſp. hoc argumento probari, quod in Deo ſint ab æterno ambæ veræ iſtæ propoſitiones contradictoriæ: lux mihi coexiſtit, lux mihi non coexiſtit; quia Deus aliquando coexiſtit luci, aliquando non. Directe dico, propoſitionem illam, Angelus eſt mihi præſens ab æterno, eſſe veram etiam poſt deſtructionem Angeli, quia ſemper connotat idem tempus, quo Deus Angelo coexiſtebat; ſicut iſta propoſitio, Chriſtus naſcetur ex Virgine, etiam nunc eſt vera, & de fide, ſi connotet tempus Prophetarum, pro quando Chriſtus erat naſciturus.

VI. Objic. 2. cum Thomiſtis: Dupliciter res temporanea exiſtit. Primo per propriam menſuram, ſeu per durationem intrinſecam, & ſic eſt in tempore limitato, & non ab æterno; Secundo per menſuram alienam, ſeu per æternitatem Divinam, quæ menſurat, & complectitur omnia tempora, quatenus omnia, quæ ſucceſſive exiſtunt, non ſucceſſive menſurantur, & coexiſtunt æternitati indiviſibili; ſed ſimul omnia exiſtunt in Nunc indiviſibili æternitatis; ergo bene dici poſſunt omnia eſſe Deo realiter præſentia ab æterno, & ab æterno exiſtere, ſi minus per propriam, ſaltem per alienam menſuram; quatenus habent aliquando eſſe in Nunc æternitatis: Quod pariformiter dicunt de immenſitate. Hinc in ſententia Thomiſtarum Antichriſtus fuit præſens Deo realiter ab ęterno; quia æternitas Dei indiviſibilis ab æterno coexiſtit Antichriſto exiſtenti in tempore.

Confirm. quæ ſunt in tempore ſucceſſive, ſunt ſimul intentionaliter pręſentia intellectui Divino ab æterno, quia cognitio Divina eſt ab æterno, & tota ſimul; ergo etiam erunt realiter pręſentia æternitati, quæ eſt tota ſimul.

Reſp. licet ęternitas ſit tota ſimul, & indiviſibilis, nec ſucceſſive coexiſtat cum rebus ſucceſſivis, ſucceſſione ſe tenente ex parte ęternitatis divinę, ſucceſſive tamen coexiſtit ſucceſſione ſe tenente ex parte ipſarum rerum ſuccedentium. Unde licet nihil ſit futurum, aut pręteritum Deo; quę tamen nobis ſunt futura, aut pręterita, non dicimus, quod coexiſtant, ſed quod coextiterint, aut coexiſtent ęternitati divinę. Quare cum Antichriſtus ſit nobis extiturus, dici non poteſt, quod extiterit, aut coextiterit ab ęterno; ſicut enim Deus immutabilis de non coexiſtente cum hoc Mundo ſit coexiſtens, per hoc, quod Mundus tranſeat de non exiſtente ad exiſtentem; ita Deus ęternus ſit de novo coexiſtens Antichriſto, per hoc, quod Antichriſtus de novo exiſtat. Hinc falſum eſt, quod Thomiſtę aſſumunt, ſcilicet temporanea exiſtere ab ęterno per alienam menſuram; ſicut enim Neapolis non exiſtit Romę per menſuram Immenſitatis Divinę, ita nec temporanea ab æterno per menſuram ęternitatis. Et ratio a priori eſt, quia licet ęternitas complectatur omnia tempora, non dicitur tamen illis coexiſtere, niſi quando illa exiſtunt; cum hęc denominatio coexiſtentis importet exiſtentiam exercitam utriuſque extremi.

Ad confirm. conceſſo antecedente, nego conſeq. diſparitas eſt, quia denominatio cogniti eſt mere extrinſeca, & habetur adęquate a cognitione terminata ad objectum; cum autem cognitio Dei fuerit ab æterno, etiam futura denominantur cognita, ſeu præſentia intentionaliter ab æterno; quod etiam verum eſt, etiamſi Angelus ſua cognitione limitata cognoſcat futura ab æterno; At denominatio coexiſtentis habetur a forma partim intrinſeca, partim extrinſeca; ergo cum ab æterno non fuerit exiſtentia Antichriſti, non poteſt

eſt dici Dei æternitas coexiſtens Antichriſto ab æterno. Hinc, ut cognitio Divina terminetur ad futura in quantum exiſtentia pro ſua differentia temporis, illa intuendo, ſolum requiritur, quod futura ab æterno exiſtant ſignate, ſeu prout ſignificantur a denominatione cogniti: contra vero ut æternitas realiter coexiſtat cum futuris, requiritur exiſtentia iſtorum exercita, quæ ſolum habetur in tempore; unde non poſſunt eſſe realiter præſentia Deo ab æterno.

VII. Ex quibus ſequitur contra Thomiſtas, peccatum v. gr. Antichriſti non poſſe a Deo infallibiliter cognoſci ab æterno ratione ſuæ præſentiæ realis ab æterno; Neque poſſe cognoſci in decreto permiſſivo talis peccati; quia ſi ponitur hujuſmodi decretum de ſe indifferens, ut conjungatur cum peccato potius, quam cum negatione peccati, ut ponitur in ſententia Societatis, non poteſt in eo videre peccatum potius, quam peccati negationem; ſi vero ponitur decretum illud prædeterminans, & connexum cum peccato, jam eſſet everſivum libertatis, ut ſupponimus. Præterquamquod communius Thomiſtæ negant, poſſe Deum prædeterminare ad peccatum. Quare dicendum, peccatum Antichriſti a Deo infallibiliter ab æterno cognoſci in ſe ipſo per ſcientiam viſionis: ad eum modum, quo per ſcientiam mediam infallibiliter cognoſcuntur futura libera conditionata in ſe ipſis, quatenus ex ſuppoſitione, quod peccatum erit, vel eſſet ſub aliqua conditione, intellectus Divinus ab æterno ob infinitam perfectionem in linea intelligendi neceſſitatur ad illud repræſentandum prout erit, vel eſſet. Quidquid ſit, an peccatum v. gr. Antichriſti videatur etiam infallibiliter a Deo ab æterno in complexo ſcientiæ mediæ de futuritione conditionata illius ſub auxilio A, & decreti collativi talis auxilii, quod in tertia diſputatione explicabimus.

VIII. Quæri ſolet hic cum Angelico, An eſſe æternum ſit proprium Dei, ita ut repugnet communicari creaturæ æternitatem a parte ante. Equidem hujuſmodi repugnantiam conabar olim oſtendere hac ratiocinatione: Fingamus Angelum productum eſſe ab æterno, certe quælibet determinata duratio hujus Angeli fuit in tempore; ergo futuritiones, & negationes cujuſcumque durationis determinatæ fuerunt ab æterno; ergo fuerunt ſimul omnes ab æterno, quin potuerint hujuſmodi negationes eſſe ab æterno una poſt aliam, licet una poſt aliam deſierit; ergo omnes ſimul, & quidem infinitæ categorematice condurarunt per tempus infinitum; ergo per tempus infinitum nulla fuit duratio talis Angeli, atque adeo hic Angelus fuit, & non fuit ab æterno. Antec. & prima conſeq. liquent. Secunda negari non poteſt, ſicut nec tertia; nam ad eum modum, quo ſi producerentur a Deo v. g. infiniti Angeli ab æterno, eo ipſo deberent per tempus infinitum ſimul condurare (aliter ſi eſſent infiniti categorematice, per unum tantum diem, daretur æternitas utrinque clauſa ab eo die uſque ad diem præſentem) ita pariter dicendum de illis infinitis negationibus, & futuritionibus. Hæc ratiocinatio non militat contra creaturam in æternum, nam præteritiones, ſeu negationes cujuſque durationis determinatæ Angeli durantis in æternum ſunt ſolum finitæ in infinitum, ut patet; contra vero futuritiones illæ debent eſſe ab æterno infinitæ categorematice, atque adeo ſub hac collectione infinita debent per infinitum tempus condurare, non ſecus ac infiniti Angeli producti ab æterno. Iterum poteſt fuſius inſtaurari hæc ratiocinatio, quæ facile aptari poteſt ad oſtendendam etiam repugnantiam ſeriei generationum ab æterno. Michael ab æterno productus ſingulis annis æternitatis antecedentis habuit ſingulas durationes annuas, atque adeo habuit infinitas ſine prima; ergo non habuit infinitas ſine prima, ut proinde repugnet fuiſſe ab æterno. Prob. conſeq. quia per hoc quod Michael ab æterno productus habuerit ſingulis annis ſingulas durationes annuas, manifeſte ſequitur, quod ſingulæ durationes annuæ fuerint in tempore, & quod illarum negatio, ſeu futuritio præceſſerit ab æterno. Rurſus ex hoc quod negationes ſingularum durationum annuarum præceſſerint ab æterno, ſequitur quod omnes iſtæ negationes ſingularum durationum fuerint ſimul ab æterno; ergo Michael creatus ab æterno non habuit in tota æternitate antecedente infinitas ſucceſſive durationes annuas ſine prima; atque adeo non fuit ab æterno. 2. pars hujus antecedentis patet a contrario, ſi ſingulis annis æternitatis antecedentis annihilarentur ſinguli Angeli, & nullus Angelus producatur in tempore, ſequitur quod ſingulis annis poneretur negatio ſingulorum Angelorum, & quod debuerint eſſe creati ab æterno ſimul infiniti Angeli; ergo ex oppoſito ſi ſingulis annis ponantur ſingulæ dura-

durationes annuæ Michaelis, ſequitur, quod debuerint eſſe ab æterno ſimul infinitæ negationes iſtarum durationum, quæ licet ſucceſſive deſinant, non ſucceſſive tamen habuerint eſſe ab æterno, ſed ſimul; cum repugnet, plura ſeorſim ſumpta eſſe ab æterno, & unum poni poſt aliud, ut patet. Probatur itaque conſequentia. Nam per hoc quod negationes omnes ſingularum durationum Michaelis fuerint ab æterno ſimul, ſequitur quod omnes pariter ſimul condurarint per æternitatem; (ad eum modum quo ſi infiniti Angeli fuerunt ab æterno ſimul, debuerunt condurare ſimul per æternitatem, ſeu annis infinitis: aliter ſi dumtaxat per annum v. gr. condurarent ſimul, daretur æternitas utrinque clauſa ab eo anno, & ab anno præſenti, inter quos clauderentur infinitæ durationes annuæ Michaelis) Atqui repugnat, quod per æternitatem a parte ante, ſeu annis infinitis exiſtant ſimul omnes negationes durationum Michaelis ſimul, & quod pro iis annis exiſtat aliqua duratio Michaelis (cum pugnent contradictorie hæc duo, Nulla duratio exiſtit, &, Aliqua duratio exiſtit) ergo prima duratio Michaelis debuit eſſe poſt æternitatem, qua omnes negationes durationum Michaelis ſimul condurarunt, atque adeo Michael ab æterno poſitus non habuiſſet infinitas durationes ſine prima, ac proinde repugnat poni ab æterno.

Dices, hac ratiocinatione pariter confici, quod repugnet creatura in æternum, quod nemo dixerit. Nam Michael durans per æternitatem conſequentem habebit ſingulis annis ſingulas durationes annuas, atque adeo infinitas ſine ultima. Quod autem haberet ſimul & non haberet infinitas durationes annuas ſine ultima, ſic evinceretur, ſi argumentum adductum eſſet efficax; Per hoc quod Michael ſit habiturus ſingulis annis ſingulas durationes, ſequitur quod ſingulæ durationes ſint futuræ in tempore, & quod earum negatio, ac præteritio futura ſit in æternum; Rurſus ſequitur, quod omnes iſtæ negationes, ac præteritiones ſint futuræ in æternum ſimul (cum repugnet plura eſſe in æternum ſeorſim, & unum deſinere poſt aliud) Hinc pariter ſequitur, quod omnes negationes durationum Michaelis condurent ſimul per totam æternitatem conſequentem (aliter daretur æternitas utrinque clauſa, ſi per annum v. gr. dumtaxat eſſent ſimul omnes iſtæ negationes infinitæ) ergo infinitis annis Michael non eſt duraturus, atque adeo non habebit infinitas durationes ſine ultima.

Reſp. diſparitatem inter æternitatem a parte ante, & æternitatem a parte poſt eſſe manifeſtam, & inde ſequi, quod argumentum militet ſolum contra creaturam ab æterno, non contra creaturam in æternum. Etenim quæ ſunt ab æterno, ſi ſint non tot quin plura, ſunt infinita categorematice, hoc eſt adæquate extra cauſas; quæ vero ſunt in æternum non tot quin plura, ſunt ſolum infinita ſyncategorematice, quatenus ſemper erunt partim actu, partim in potentia infinita ſemper actu, ſeu extra cauſas, & infinita in potentia, ſeu intra cauſas. Quod ex eo patet, quia ſi ab æterno Deus produxiſſet ſingulis annis ſingulos Angelos, eoſque conſervaſſet, nunc darentur Angeli infiniti categorematice; at ſi eoſdem producat ſingulis annis in æternitate futura, ſemper erunt finiti in infinitum, & infiniti intra cauſas. Hinc Michael ab æterno poſitus ita habuiſſet ſingulis annis ſingulas durationes annuas, ut negationes, ac futuritiones iſtarum durationum fuiſſent ab æterno omnes ſimul infinitæ categorematice, ac eodem modo deberent condurare ſimul per æternitatem; unde per æternitatem Michael non duraret: ſicuti ex oppoſito ſi ſingulis annis æternitatis antecedentis Deus deſtruxiſſet ſingulos Angelos, neceſſario fuiſſent ab æterno creati omnes iſti Angeli infiniti categorematice, & ſic debuiſſent per æternitatem ſimul condurare; ac proinde repugnat hæc hypotheſis, quod Deus ab æterno ponat infinitos Angelos, quorum ſingulos ſingulis annis æternitatis deſtruat. Contra vero Michael in æternum durans ita habebit ſingulis annis ſingulas durationes annuas, ut negationes, & præteritiones iſtarum durationum ſemper ſint futuræ finitæ in infinitum, ſeu finitæ actu, & infinitæ in potentia, unde nunquam deberent eſſe omnes ſimul extra cauſas: Sicuti ſi ſingulis annis æternitatis futuræ ponantur, & conſerventur ſinguli Angeli, nunquam erunt extra cauſas Angeli categorematice infiniti. Unde fit, quod poſſit Michael durare in æternum, quin potuerit ab æterno duraſſe.

Quare poteſt paritas æternitatis futuræ retorqueri, dicendo: Si in æternitate futura deberent eſse omnes ſimul negationes, ac præteritiones durationum Michaelis, & ſic condurare in æternum, non poſset Michael durare in æternum, ut patet; ergo cum debeant omnes ſimul eſse ab æterno negationes, & futuritiones durationum Michae-

chaelis, ut oſtendimus, & ſic condurare per æternitatem, non potuit Michael eſſe ab æterno.

Inſtabis, ſicut in æternitate futura negationes, ac preteritiones durationum Michaelis in eternum durantis ſunt omnes ſimul ſimultate eternitatis, ſimultate tamen temporis ſunt finite ſemper in infinitum; ita in eternitate preterita negationes, ac futuritiones durationum Michaelis ab eterno ſunt pariter ſimul ſimultate eternitatis, ſimultate tamen temporis ſunt finite in infinitum, non vero categorematice infinite; Cum in nulla parte eternitatis dari poſſint, aut debeant infinite. Hinc centum annis ante hanc durationem erant centum ſimul futuritiones durationum: mille annis ante hanc durationem erant mille ſimul futuritiones durationum, & ſic in infinitum; ergo nullum ſequitur inconveniens quod Michael ſit ab æterno, ſicut nec quod duret in æternum.

Reſp. non eodem modo rem ſe habere in æternitate futura, ac in præterita; verum quidem eſt, quod in æternitate futura præteritiones durationum erunt ſemper finitæ in infinitum ſimul, ſimultate temporis, & omnes erunt ſimul ſolum ſimultate æternitatis, quatenus quælibet erit intra totam æternitatem futuram; At in æternitate præterita futuritiones durationum etiam ſimultate temporis deberent eſſe ſimul omnes (ut proinde repugnet Michael ab æterno durans, ex hoc quod daretur aliqua ejus duratio, pro quando darentur ſimul negationes, ac futuritiones durationum illius; quod evidenter repugnat) Ratio eſt ex dictis, quia quæ ſunt ab æterno ſunt ſimul, quatenus non poteſt poni unum ante aliud; ſicuti ſi ab æterno ſint ſinguli Angeli non tot quin plures, non poſſunt non eſſe ſimul ſimultate etiam temporis, ita ut aliquo tempore verum ſit, Nunc dantur Angeli infiniti categorematice; aliter fuiſſent creati ab æterno omnes ſimul, & non ſucceſſive, quamvis ſucceſſive deſinerent, & tamen nunquam fuiſſent omnes ſimul; quod manifeſte repugnat; ergo ſi ab æterno ſunt futuritiones ſingularum durationum Michaelis non tot quin plures, non poſſunt non eſſe ſimul ſimultate etiam temporis, ita ut aliquando verum ſit, Nunc dantur infinitæ categorematice futuritiones harum durationum. Rurſus evidens eſt, quod quæ ſunt ab æterno ſimul, debent ſimul condurare per æternitatem, ſeu annis infinitis, ut proinde ſi ab æterno ſint conditi ſimul infiniti Angeli, debeat per æternitatem verum eſſe, quod actu exiſtant Angeli infiniti; ſicuti ſi mulier ſit prægnans ab æterno, debet per æternitatem eſſe prægnans, aliter daretur æternitas utrinque clauſa; ergo cum ab æterno debeant ſimul eſſe infinitæ categorematice futuritiones negationum Michaelis, debent pariter iſtæ condurare per æternitatem, ita ut infinitis annis verum ſit, Nunc dantur infinitæ futuritiones durationum Michaelis; quo poſito evidenter ſequitur, quod Michael per æternitatem, ſeu annis infinitis non duraſſet; ac proinde repugnat, Michaelem fuiſſe ab æterno, non repugnat tamen durare in æternum.

ARTICULUS III.

Num Divina ſimplicitas excludat etiam compoſitionem ex genere, & differentia.

IX. SUb aliis terminis quæritur cum Angelico qu. 3. art. 5. Utrum Deus ſit in aliquo genere, puta, an ſit ſub prædicamento ſubſtantiæ, ita ſcilicet, ut ratio ſubſtantiæ univoce contrahatur a ſubſtantia creata, & increata, an vero analogice, ut ratio Entis analogice contrahitur a ſubſtantia, & Accidente, quin conſtituat ſpeciem rigoroſe dictam compoſitam ex genere, & differentia.

Dico equidem, Deum non eſſe compoſitum ex genere, & differentia, nec ullam rationem univoce dici de Deo, & creatura; ut proinde non ſit in prædicamento ſubſtantiæ. Ita communiter cum D. Th. 1. contra Gentes 32. Suario, Gonet diſp. 4. contra Scotum in 1. diſt. 7. & Nominales apud Vaſquez diſp. 22.

Prob. ex Suario diſp. 30. Metaphyſic. ſect. 4. Ratio generica debet eſſe extra conceptum rationis differentialis, ut poſſit ex utraque haberi compoſitio metaphyſica ſpeciei rigoroſe dictæ; ſed nulla ratio communis Deo, & creaturæ eſt extra conceptum rationis differentialis Dei; eo modo, quo ratio Entis non eſt extra conceptum Perſeitatis, vel Inaleitatis; ergo Deus non componitur metaphyſice ex genere, & differentia, nec ulla ratio univoce dicitur de Deo, & creatura. Major eſt Phil. 3. met. 10. & D. Thom. 1.

par-

parte q. 3. art. 5. & patet ; tum quia genus ſe habet ut materia, ſeu ut pars reſpectu compoſiti metaphyſici, atque adeo non debet includi in comparte ; tum etiam quia aliter ratio Entis deberet eſſe generica, etiamſi non habeat differentias extraneas. Prob. min. quia differentialis ratio Dei eſt infinitas, ſeu excurſus ad quamcumque perfectionem ; ſed quælibet ratio communis Deo, & creaturæ, puta ratio ſubſtantiæ, ſapientis, Boni, includitur in hac ratione differentiali ; non ſecus ac in Perſeitate includitur formaliter, & implicite ratio Entis ; ergo nulla ratio communis Deo, & creaturæ eſt extra conceptum differentialem Dei.

Confirm. perfectio infinita imbibens formaliter, & implicite quamcumque perfectionem debet competere Deo ; atqui non competit Deo ratione generis, quia aliter ratio generica non eſſet communis Deo, & creaturæ ; ergo competit illi ratione differentiæ ; ergo differentia Dei abſorbet omnem omnino perfectionem, atque adeo etiam ipſam rationem, ſeu perfectionem genericam ; quæ propterea non eſt ratio rigoroſe generica, ſeu communis Deo, & creaturis. Hinc Boetius apud Vaſquez loc. cit. *Subſtantia* (inquit) *in illo non eſt vere ſubſtantia, ſed ultra ſubſtantiam* ; ſimiliterque Dionyſ. Auguſt., & alii PP. docent, Deum non eſſe bonitatem, ſed ſuperbonitatem, non vivens, ſed ſupervivens ; quia ſcilicet hujuſmodi perfectiones in quantum Divinæ, formaliter, & implicite excurrunt ad quamcumque aliam perfectionem, ut ratio entis excurrit ad ſuas differentias ; unde una perfectio Divina non præſcindit ab alia perfecte ratione ratiocinata, ut animal a rationali, ſed ſolum ſecundum implicitum, & explicitum, ut ratio entis a ſuis differentiis ; quicquid ſit, utrum hæc diſtinctio appellari poſſit rationis ratiocinatæ imperfecta, ut vult Granado apud Arriagam diſp. 2. n. 73. an vero rationis ratiocinantis, quod eſt lis de voce.

X. Objic. 1. menſura, & menſuratum ex Phil. ſunt homogenea, & cognata ; ergo debent eſſe in eodem genere ; ergo Deus menſurans perfectiones creatas debet eſſe in eodem genere cum iſtis.

Confirm. quia niſi Deus univoce conveniret cum creatura, non poſſemus ex cognitione creaturarum aſſurgere ad cognitionem Dei.

Reſp. Ariſtotelem loqui de menſura ſtricte dicta, quæ coaptatur menſurato, ut eſt quantitas, quæ menſurat aliam quantitatem ; non de menſura large dicta, quæ ſcilicet nos ducit ad cognitionem alterius, ſicut ſubſtantia dicitur menſura accidentium ; cum ex perfectione accidentium arguamus perfectionem ſubſtantiæ. Sic Deus eſt menſura creaturarum, quia illa creatura eſt perfectior, quæ magis ad Deum accedit ; cum quo tamen ſtat, quod Deus infinite diſtet a creatura ; unde non ſit in eodem genere.

Ad confirm. ex perfectione creaturarum non inferimus, quod in Deo ſit perfectio ejuſdem rationis, ſed ſolum, quod in Deo ſit conſimilis perfectio cum exceſſu infinito ; quod ſatis eſt, ut ex creaturis Deum agnoſcamus : v. gr. dum cognoſcimus creaturam ſapientem, ſed cum limitatione, ac dependentia, inferimus, in Deo eſſe ſapientiam, ſed citra limitationem, ac dependentiam, atque adeo Deum eſſe ſuperſapientem ; ita ut ſapientia Divina, etiam formaliter, licet implicite, ad quodvis aliud prædicatum Divinum excurrat.

XI. Objic. 2. ſi daretur quantitas, vel qualitas infinita, eſſet in eodem genere cum quantitate, & qualitate finita ; ergo etiam ſubſtantia Dei infinita eſt in eodem genere, ſeu prædicamento cum ſubſtantia creata.

Reſp. omiſſo antecedente, nego conſeq. diſparitas eſt, quia, data poſſibilitate Infiniti creati, ratio differentialis non excurreret formaliter ad rationem genericam, ſed ab ea præſcinderet ; quantitas enim v. gr. infinita non eſſet omnis omnino perfectio ; ergo non deberet excurrere formaliter ad rationem genericam, ne implicite quidem, ſicut rationale non excurrit ad animal ; Contra vero ratio differentialis ſubſtantiæ increatæ, cum importet perfectionem ſimpliciter illimitatam, excurrit formaliter, & implicite ad rationem genericam ; non ſecus ac differentiæ entis ad ens.

DISPUTATIO II.

De Viſione Dei.

ANtequam de cognoſcitivitate, ſeu ſcientia Dei agatur, diſputant communiter Theologi cum Angelico, 1. parte qu. 12. de Dei cognoſcibilitate, atque adeo de Dei viſione, quæ uberem diſceptandi ſegetem ſubminiſtrat. Viſionem autem Dei

eſſe poſſibilem, & de facto dari in Beatis, eſt de fide contra Armenos, & quoſdam Græcos dicentes, Deum non videri immediate in ſe, ſed in quadam ſimilitudine, ſeu luce, aut theophania. Matth. 1. dicitur: *Angeli Dei ſemper vident faciem Patris mei*. 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Quærendum itaque ſolum I. Num poſſit naturali ratione demonſtrari, viſionem Dei eſſe poſſibilem? II. Num ſit poſſibilis creatura, cui connaturaliter ſit debita viſio Dei? III. Num poſſit oculus elevari ad Deum videndum? IV. Inquirendum de lumine gloriæ ad viſionem requiſito. V. De ſpecie impreſſa creata Dei. VI. De termino viſionis beatificæ.

QUÆSTIO I.

An poſſit poſitive demonſtrari poſſibilitas viſionis Dei?

I. NOn dubitatur, poſſibilitatem viſionis facile demonſtrari negative, ut dicemus etiam de poſſibilitate Unionis hypoſtaticæ in de Incarnatione; evacuando ſcilicet dilucide argumenta, quæ ab Hæreticis adverſus illam objectantur. Difficultas eſt, an poſſit etiam poſitive demonſtrari?

Dico equidem cum communiori, poſſibilitatem viſionis Dei eſſe poſitive indemonſtrabilem. Ita Suar. lib. 2. cap. 7. Faſolus Molin. Gonet contra Vaſquez in 1. 2. diſput. 20. & Scotiſtas cum Scoto in 4. diſt. 49. quæſt. 8. quem tamen aliqui interpretantur de demonſtratione minus rigoroſa, ſeu de ratione valde probabili.

Prob. tum quia rationes hactenus adductæ non ſunt demonſtrativæ, ut mox conſtabit; tum etiam, quia ut poſſit aliquid evidenter cognoſci, vel debet immediate cognoſci per ſpeciem propriam, vel mediate per ſpeciem alienam attingendo evidenter id, cum quo illud immediate connectitur; ſicut demonſtratur exiſtentia Dei per Creaturas; atqui viſio Dei nequit naturaliter cognoſci immediate per ſpecies proprias; cum enim eſſentia ſit ſupernaturalis, erit pariter ſupernaturalis, & indebita ejus proprietas, ſcilicet ejus cognoſcibilitas, atque adeo ſpecies impreſſa illius, quæ eſt phyſica objecti proprietas, qua ſit proxime cognoſcibile; Neque poteſt cognoſci per ſpeciem alienam modo explicato, quia entia naturalia, quæ poſſunt a nobis evidenter cognoſci, non habent connexionem cum ullo ente ſupernaturali, utpote indebito toti Naturę: Ad eum modum quo nequit Trinitas Perſonarum ex creaturis demonſtrari, eo quod creaturæ non habeant connexionem cum hoc myſterio, ſed ſolum connectantur cum Deo, ut prima cauſa, quæ proinde naturaliter demonſtrari poteſt a poſteriori.

II. Dices: naturali ratione demonſtrari poteſt exiſtentia Dei ut omnipotentis; ergo etiam, quod poſſit ponere etiam ſupernaturalia; ergo pariter, quod poſſit ponere viſionem beatam; atque adeo poſſibilitas viſionis eſt poſitive demonſtrabilis.

Reſp. conceſſo antec. nego 1. conſeq. quamvis enim naturali lumine cognoſcatur, quod Deus ſit omnipotens, atque adeo poſſit ponere creaturas perfectiores in infinitum, non per hoc infertur, quod poſſit ponere aliquod ens ſupernaturale, quod ſcilicet ſit indebitum cuicumque ſubſtantiæ, ſeu naturæ poſſibili; ſed ſolum infertur, quod ratione omnipotentiæ poſſit illud ponere, ſi non repugnet: at quod abſolute non repugnet, nequit naturali lumine cognoſci. Deinde tranſmiſſa prima, nego ſecundam conſeq. ex eo enim quod Deus deberet poſſe ponere etiam entia ſupernaturalia in genere ratione omnipotentiæ, hinc non ſit, quod debeat poſſe ponere hoc ens ſupernaturale in ſpecie, ſcilicet viſionem beatam, unionem hypoſtaticam, &c. niſi aliunde conſtet, ea non repugnare.

III. Objic. 1. ex Scot. in 4. diſt. 49. quæſt. 8. Deus continetur intra ſpecificativum potentiæ intellectivæ; ergo poteſt ab intellectu creato intuitive videri; ergo bene demonſtratur poſſibilitas viſionis Dei. Prob. prima conſeq. quia intellectus poteſt intuitive ferri in quodvis aliud objectum contentum intra ſuum ſpecificativum: ergo etiam in objectum Divinum.

Confirm. quia poteſt oculus intuitive ferri in quodvis objectum contentum intra proprium ſpecificativum; ergo a fortiori intellectus; nam quod convenit potentiæ inferiori, a fortiori convenit ſuperiori.

Reſp. nego primam conſ. q. Ad prob. nego conſeq. ex hoc enim quod Deus contineatur intra ſpecificativum intellectus, ſequitur ſolum, quod debeat poſſe clare cognoſci, non tamen quod intuitive; ſicut nec quod comprehenſive. Adde, argumentum probare nimis; probat enim, quod ſicut naturæ viribus poteſt intellectus

in-

intuitive attingere quodvis aliud objectum contentum intra ſuum ſpecificativum, ita poſſit etiam naturaliter Deum intueri, quod nemo dixerit.

Ad confirm. Vel ſupponimus, quod poſſit oculus naturaliter intueri quodvis coloratum; & paritas probat nimis, quia deberet pariter intellectus poſſe naturaliter Deum intueri: vel ſupponimus, poſſe dari aliquod coloratum, vel lumen materiale ſupernum, quod non poſſit naturaliter oculus intueri, quale eſſet v. gr. lumen corporum Beatorum: & falſum eſt, quod poſſit potentia ſuperior circa ſuum objectum, quodcumque poteſt potentia inferior circa ſuum; Nam potentia tactus v. gr. poteſt naturaliter tangere quodcumque corpus, & oculus non poteſt per adverſarios naturaliter attingere quodcumque lumen, videlicet lumen corporum Beatorum. directe nego conſeq. Non enim debet potentia ſuperior univerſim ferri in ſuum objectum eo modo, quo fertur in objectum ſuum potentia inferior: poteſt enim aliquando competere ſubjecto imperfectiori prædicatum de ſe perfectius, dummodo hoc non fundetur in perfectione ſubjecti: ſic Cœlum eſt incorruptibile, & homo perfectior Cœlo eſt corruptibilis, quia incorruptibilitas Celi fundatur in imperfectione formæ non vitalis; poterit ergo potentia viſiva ferri intuitive in omnes colores, quin debeat poſſe intellectus ferri intuitive circa quodcumque ſuum objectum. Et ratio a priori eſt, quia oculus ratione propriæ imperfectionis fertur in objectum, quod eſt inferius ipſa potentia viſiva; contra vero intellectus fertur etiam in objectum, quod eſt ſupra quemcumque intellectum creatum; ergo quid mirum, ſi non poſſit naturaliter illud intueri?

IV. Objic. 2. ex Vaſq. & Recupito. Quilibet naturali appetitu inclinatur ad Deum videndum: ergo naturali ratione oſtenditur poſſibilitas viſionis Dei. Conſeq. ſequitur, quia inclinatio naturalis non eſt ad terminum naturaliter inaſſequibilem; aliter, ut notat D. Th. quæſt. 27. de veritate, eſſet inclinatio fruſtranea, & potius ad torturam. Prob. antec. quia quilibet viſo effectu inclinatur naturaliter ad videndam ejus cauſam: ergo viſis effectibus naturalibus naturaliter inclinamur ad videndam primam cauſam; nec talis inclinatio quieſcit, donec illa immediate videatur, juxta illud Pſal. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.*

Confirm. quia naturaliter quilibet inclinatur ad aſſequendam felicitatem; hæc autem in viſione Dei conſiſtit; ergo ut ſupra.

Reſp. nego antec. ad prob. dico, unumquemque naturaliter viſo effectu inclinari ad cognoſcendam ejus cauſam cognitione clara, & evidenti, non tamen intuitiva, quod ex hoc ipſo probatur; quia appetitus naturalis non fertur ad terminum naturaliter inaſſequibilem; ſed viſio Dei nequit naturæ viribus obtineri, ut ipſi Adverſarii admittunt; ergo natura non inclinat ad Deum videndum. Quare ſolum dari poteſt appetitus elicitus (non vero innatus) alicujus boni ſupernaturalis; qui ſæpe eſt quædam velleitas conditionata, quæ haberi ſolet de bono, quod non apparet evidenter poſſibile: & ſic aliquando appetimus viſo effectu comprehendere ejus cauſam, & Deum ipſum videre. Ad illud, quod additur, ſatietas Animæ in ſtatu elevationis non habetur, niſi per Dei viſionem; at in ſtatu puræ naturæ haberetur ſatietas citra Dei viſionem, ut ſupponimus.

Ad confirm. naturaliter inclinamur ad aſſequendam felicitatem naturalem, non vero ſupernaturalem, ſeu Dei viſionem; felicitas autem naturalis conſiſtit in cognitione abſtractiva Dei clara, commenſurata naturæ, & meritis, ut dicemus in de Beatitudine.

QUÆSTIO II.

Num repugnet ſubſtantia ſupernaturalis, ſeu Creatura, cui ſit naturaliter debita viſio Dei?

I. De fide eſt, nullum intellectum hactenus creatum poſſe naturaliter Deum videre: ut definitum eſt in Concilio Viennenſi adverſus Beguardos, & Beguinas; & habetur in Clementina *Ad noſtrum*, de Hæreticis. Ratio eſt, quia prima ad Timoth. 6. dicitur: *Qui lucem inhabitat inacceſſibilem, quem nullus hominum vidit, ſed nec videre poteſt*; & ad Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna*. Dubitatur tamen, an creari poſſit intellectus, cui ſit connaturaliter debita Dei viſio? In partem affirmantem inclinant Mayor., Molin. Valen. Conink, Arriag. diſp. 5. ſect. 7. cum Ripalda diſp. 3. ſect. 3. ubi dicit, non invenire repugnantiam hujus ſubſtantiæ ſupernaturalis. Quod etiam videtur docere Scotus in 2. diſt. 23. quæſt. 1. dicens:

cens. *Teneo propter authoritatem, quod Deus non poſſit facere voluntatem impeccabilem per naturam*. Communiſſime tamen cum D. Th. Scoto, Suario, Vaſq. & aliis negant, eſſe poſſibilem, adeo ut Nazarius cenſeat, ſententiam oppoſitam eſſe temerariam, Salas periculoſam, Cabrerus ſapere hæreſim: ex Scripturis enim conſtat, eam repugnare. Etenim prima ad Timot. 1. dicitur. *Soli Deo immortali, & inviſibili*. & cap. 6. ut diximus, *qui lucem habitat inacceſſibilem*; quæ verba non poſſunt intelligi, quod Deus a creaturis ſolum exiſtentibus naturaliter videri non poſſit; aliter non diceretur ſimpliciter inviſibilis, ita ut uni Deo competat inviſibilitas, ſicut ſoli Deo competit immortalitas eſſentialis. Conſtat id etiam authoritate Patrum: Auguſtinus 12. de Civitate 1. habet: *Creatura intellectualis, quia Creatura eſt, hoc* (nempe Deum videre) *non ex ſe poteſt, ſed ex illo, a quo creata eſt*. Idem docent Dionyſ. & alii apud Suar. Recupit., Ruiz: propterea communiſſime Theol. ex authoritate Scripturarum, & patrum docent., ſubſtantiam ſupernaturalem repugnare; & ſolum diſputant, An poſſit aſſignari ratio naturalis evincens hanc repugnantiam? Nos hic præcipuas diſcutiemus.

II. Prima celebris ratiocinatio eſt illa, quam promovent Eſparza quæſt. 18. & Haunoldus num. 126. inferentes repugnantiam ſubſtantiæ ſupernaturalis ex perfectione majori viſionis Dei ſupra comprehenſionem cujuſcumque objecti creati, quæ nulli creaturæ eſt debita. Supponunt enim primo, nulli intellectui deberi connaturaliter comprehenſionem objecti perfectioris ſe; ſicut nequit Cœlum inferius comprehendere orbem cœleſtem ſuperiorem: Secundo viſionem Dei eſſe cognitionem felicitativam, & ſatiativam Naturæ intellectualis; comprehenſionem vero cujuſcumq; objecti creati non eſſe ſatiativam; juxta illud Auguſt. *Inquietum eſt cor meum, donec requieſcat in te*. His poſitis ſic arguunt: Intellectui creato, cui eſt indebita connaturaliter cognitio imperfectior, a fortiori eſt indebita cognitio perfectior; v. g. ſi homini ob limitationem potentiæ intellectivæ eſt indebita comprehenſio Angeli, a fortiori eſt indebita comprehenſio Archangeli; ſed cuilibet intellectui creato eſt indebita connaturaliter comprehenſio illius Univerſi, cujus eſt pars, & talis comprehenſio cum non ſit felicitativa, eſt cognitio imperfectior viſione beata; ergo nulli intellectui creato poſſibili eſt connaturaliter debita viſio Dei; atque adeo repugnat ſubſtantia ſupernaturalis. Minor patet ex præſuppoſitis; comprehenſio enim cujuſcumque objecti creati non explet appetitum naturæ rationalis, atque adeo non eſt felicitativa, ſicut eſt viſio Dei; quæ proinde eſt præeligibilior quacumque comprehenſione objecti creati, non ſecus ac amor, & fruitio Dei intuitive viſi eſt præſtantior, ac præeligibilior quolibet amore objecti creati.

III. Equidem tamen cum communiori cenſeo, hanc ratiocinationem eſſe inefficacem. Primo quia quamvis convinceret repugnantiam intellectus creati, cui ſit debita viſio Dei felicitativa, non probat tamen, repugnare intellectum, cui ſit debita Viſio Dei, quæ non felicitet, qualis eſſet viſio Dei præciſiva, qua intuitive attingatur Deus ſolum ſub conceptu communi Deo, & Creaturæ, v. g. ſub conceptu ſubſtantiæ intellectivæ, quin attingatur ut Ens a ſe, vel ut infinitus; quod fieri poſſe, communius Adverſarii admittunt. Secundo; neque probat repugnantiam intellectus, cui ſit debita viſio Dei felicitativa: nam quoties fit tranſitus ab uno genere cognitionis ad aliud, non tenet illatio a minori ad majus: ſicuti enim non tenet hæc illatio: Igni ratione limitationis non debetur vis productiva caloris ut novem; ergo neque debetur Igni vis productiva ſubſtantiæ ignis, quæ eſt perfectior calore ut novem: ita nec tenet hæc illatio: Intellectui A titulo ſuæ limitationis in linea intelligendi non debetur connaturaliter comprehenſio objecti perfectioris ſe, aut Univerſi, cujus eſt pars; ergo a fortiori non debetur illi viſio Dei felicitativa, quæ eſt quid præſtantius qualibet comprehenſione objecti creati. Et ratio eſt, quia viſio Dei eſt in diverſo genere cognitionis, ac ſit comprehenſio objecti creati, a qua differt tum in modo attingendi, tum ratione objecti: objectum enim increatum infinite diſtat a creato; & propterea cognitio objecti increati reponitur in ordine diverſo a cognitione objecti creati. Sic etiam titulo limitationis intellectus Angeli cum lumine gloriæ nequit comprehendere Angelum, & tamen poteſt Deum videre: Sic etiam ſpecies impreſſa creata Dei nequit concurrere naturaliter ad comprehenſionem objecti creati, & tamen poteſt naturaliter concurrere ad Dei viſionem.

Confirm. Non tenet hæc illatio: Nulli intellectui creato debetur comprehenſio objecti

jecti perfectioris ſe; ergo nulli debetur cognitio abſtractiva Dei, ſecundum quod eſt in ſtatu puræ naturæ felicitativa; ergo neque tenet illatio Adverſariorum in caſu noſtro. In cognitione enim abſtractiva Dei duo reſpectus conſiderari debent, alter ad objectum creatum immediate attactum, & ſecundum hanc rationem non felicitat; alter ad Deum attactum mediate, & ſecundum hanc rationem dicitur felicitare in ſtatu puræ Naturæ cognitio abſtractiva Dei, quæ eſt conſentanea naturæ, & meritis uniuſcujuſque. Certum autem eſt, cognitionem hanc abſtractivam Dei in quantum felicitativam eſſe debitam in pura Natura; quin ſit debita comprehenſio objecti perfectioris in infinitum; ergo poterit etiam eſſe debita viſio Dei felicitativa, etiamſi non ſit debita comprehenſio objecti perfectioris in infinitum.

IV. Secunda ratiocinatio eſt Suarii lib. 2. de Deo ſic diſcurrentis: De facto non datur ſubſtantia creata ſupernaturalis, ut definitum eſt in Concilio Viennenſi; ergo repugnat. Prob. conſeq. quia communiſſime DD. & Patres docent, Univerſum eſſe optimum (quicquid ſit, utrum Deus moraliter neceſſitetur ad optimum, quod in de Incarnatione diſcutiemus) docent etiam communiſſime Theologi cum D. Th. 1. p. quæſt. 59. art. 1. ad perfectionem Univerſi requiri, quod in eo dentur omnes gradus, & ordines Creaturarum; atqui ſubſtantia iſta, quæ poſſet naturaliter Deum videre, eſſet in altiori gradu, & ordine Creaturarum, quam ſint Creaturæ intellectivæ, quæ dantur de facto potentes ſolum abſtractive Deum cognoſcere: ſicut viſio Dei eſt in altiori gradu, quam cognitio Dei abſtractiva; ergo ſi ſubſtantia ſupernaturalis eſſet poſſibilis, deberet de facto dari, atque adeo ſi non datur, repugnat. Qua ratiocinatione oſtendemus cum eodem Suario, naturali ratione evinci Angelorum exiſtentiam ex hoc præciſe, quod ſint poſſibiles, & conſtituant in Univerſo optimo novum gradum entium.

Et ſane communis eſt Patrum, Conciliorum, & Philoſophorum ſententia, Univerſum de facto eſſe optimum, ut omnes naturali inſtinctu ſentiunt. Concil. Francofordienſe habet: *Credamus, Deum omnia velle, quæ meliora ſunt*. Auguſtinus lib. 1. de liber. arbitr. cap. 5. *Quicquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc ſcias Deum feciſſe bonorum omnium Conditorem*. Phil. 2. de Cœl. 34. *Natura ſemper facit, quod eſt optimum*.

Certum eſt etiam, Univerſum non fore optimum, ſi careret quovis gradu, & ordine entium. Nam illud dicitur bonum, & perfectum, quod eſt aptum ad finem ſuum; v. g. Gladius eſt perfectus, ſi ſit aptus ad feriendum: finis autem Univerſi eſt manifeſtatio Divinæ gloriæ, & Divinarum perfectionum per Creaturas; Cuncta enim, ut dicitur Prov. 16. *propter ſeipſum operatus eſt Deus*: ergo ut Univerſum ſit perfectum, & optimum, debet maxime ad id conducere; atqui ad manifeſtandas Divinas perfectiones non conduceret perfecte, ſi careret iis Creaturis, quæ maxime omnium Divinas perfectiones adumbrant, ut ſunt Creaturæ perfectiſſimæ, quæ conſtituunt gradus entium perfectiores repræſentando attributa Dei præſtantiora, qualis profecto eſſet ſubſtantia ſupernaturalis: ergo Univerſum non eſſet optimum, ſi careret quolibet gradu, & ordine entium, ac præſertim ſubſtantia ſupernaturali, ſi eſſet poſſibilis. Sicut enim cognitio, quæ eſt imago intentionalis objecti, non dicitur eſſe perfecta, & optima, ſi clare non repræſentat prædicata præſtantiora objecti; ita effectus, qui eſt imago naturalis ſuæ cauſæ, non dicitur eſſe perfectus, & Optimus, atque adeo Univerſum non eſſet effectus Optimus Primæ cauſæ, niſi clare Divinas perfectiones adumbraret; quas certe clare non adumbraret, ſi careret quolibet gradu, & genere entium, & præſertim ſi careret ſubſtantia ſupernaturali, poſita ejus poſſibilitate.

Confirm. 1. quia longius præſtaret ſubſtantia iſta ſupernaturalis Naturæ Angelicæ de facto exiſtenti, quæ ſolum poteſt abſtractive connaturaliter Deum cognoſcere, quam præſtet Natura Angelica humanæ: atqui Natura Angelica, cum participet Divinum intellectum ſimpliciori modo, quam homo, ideo conſtituit gradum, & ordinem entium excellentiorem, ut proinde dari debeat de facto, ſi eſt poſſibilis, ut hic ſupponimus: ergo a fortiori ſubſtantia ſupernaturalis dari deberet de facto, ſi eſſet poſſibilis.

Confirm. 2. ex Amico n. 150. Deus ex ſua providentia regulariter operatur juxta naturalem rerum inclinationem ſecundando exigentias cauſarum ſecundarum; atqui ſi eſſet poſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis, & non daretur de facto, Deus per totam æternitatem operaretur contra naturalem inclinationem viſionis, & cujuſvis accidentis ſupernaturalis: quippe quæ nunquam eſſent in ſubjecto proprio ab iis exigito: ergo ſub-

ſtan-

ſtantia ſupernaturalis non eſt poſſibilis, poſito, quod non detur.

V. Dices: ex hoc, quod ſit poſſibilis ſpecies Angelica perfectior illa, quæ de facto eſt omnium prima, non ſequitur, quod ea debeat de facto dari; ergo ex poſſibilitate ſubſtantiæ ſupernaturalis non infertur, quod debeat dari de facto.

Confirm. 1. ex poſſibilitate Corporis ſimplicis, aut Angeli compoſiti ex materia ſpirituali, & forma Angelica non ſequitur, quod de facto dentur; ergo neque in caſu.

Confirm. 2. Ex poſſibilitate unionis hypoſtaticæ, & ordinis ſupernaturalis non ſequitur, quod debuerint poni in hoc Univerſo; cum Deus potuiſſet condere Univerſum optimum abſque ullo ente ſupernaturali; ergo idem dicendum de ſubſtantia ſupernaturali.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſeq. Diſparitas eſt, quia in iis, in quibus eſt abire in infinitum, ſcilicet in multitudine ſpecierum, & individuorum, non eſt poſſibile optimum; & ideo non debuit in iis dari optimum, ſed ſatis eſt, quod in tali numero, pondere, ac menſura ea ponantur, ut apte congruant cum reliquis. Unde Auguſtinus 9. de Civit. 15. dixit, *Ordinem, ſeu pulchritudinem eſſe parium, ac diſparium congruam diſpoſitionem*. In iis vero, in quibus non eſt abire in infinitum, videlicet in generibus, & in gradibus entium debuit dari optimum, ut Univerſum ſit optimum, & ut quælibet Dei perfectio per Creaturas aptiſſimo modo repræſentetur: Unde ſicut non eſſet optimum Univerſum, ſi deeſſet genus Intellectivi, in quo Deus convenit cum Creatura, ita neque eſſet optimum, ſi deeſſet ſubſtantia, cui eſſet connaturaliter debita viſio Dei.

Ad 1. confirm. tranſmiſſo antecedente, nego conſeq. Perfectio Corporis ſimplicis abunde compenſatur per ſimplicitatem Naturæ Angelicæ, & per Corpus compoſitum; ſicut etiam perfectio Angeli compoſiti ex materia ſpirituali: contra vero perfectio ſubſtantiæ ſupernaturalis (ſicut etiam Naturæ Angelicæ) non poſſet aliunde compenſari, & ideo Univerſum non eſſet perfectum, ſi iis careret.

Ad 2. Ordo Gratiæ, & Gloriæ, & ipſa unio hypoſtatica debuit in Univerſo poni, ut eſſet Univerſum numeris omnibus abſolutum: Quare ut notat Suarius loc. cit. & Eſparza quæſ. 1. de Angel. art. ult. Accidentia ſupernaturalia ſunt quidem indebita cuivis Naturæ, ſeu ſubſtantiæ particulari, ſunt tamen debita toti Naturæ, quatenus conditæ ad manifeſtandas Dei perfectiones: Quicquid ſit, utrum iſta exigentia ſit in ipſa natura, an potius in ipſo Deo habente moralem neceſſitatem ad optimum ponendum. Hinc etiam unio hypoſtatica fuit exigita in tota natura, licet ut congrue poneretur, non debuit poni a Naturæ incunabulis, ſed poſt preces Patriarcharum, & Deiparę.

VI. Dices 2. Univerſum eſt perfectum, ſi ſit aptum ad finem illi a Deo præſtitutum manifeſtandi gloriam ſuam in hac, vel illa menſura: ergo adhuc eſſet perfectum, ſi careret Angelis, Unione hypoſtatica, ſubſtantia ſupernaturali, &c. ſi Deus noluiſſet per tales Creaturas gloriam ſuam manifeſtare.

Reſp. ſi antecedens eſſet verum, ſequeretur, quod Univerſum dici poſſet perfectum, etiamſi eſſet Tuguriolum, in quo eſſent duo cæci, & claudi vermes, & zoophita; quod nemo dixerit. Quare Univerſum eſt non ſolum optimum ſecundum quid, ideſt aptum ad finem minus perfectum, ſed eſt optimum ſimpliciter tum materialiter, tum formaliter, ſcilicet aptum ad finem ſimpliciter optimum. Sicut enim decet, Deum Sapientiſſimum ponere media optima ad finem ſibi præſtitutum; ita decet preſtituere ſibi finem optimum. Quod autem ita de facto ſit, docet inſtinctus naturalis, & omnium ſenſus alte, & congrue de Deo ſentientium: propterea Deus voluit per Creaturas adumbrare ſuas perfectiones perfectiſſimo modo, tum ratione finis perfectiſſimi, tum ratione mediorum maxime idoneorum; atque adeo omnes omnium Entium gradus, & ordines poſuit: cum autem ſubſtantiam ſupernaturalem non poſuerit, dicendum a poſteriori, eam repugnare.

Ex quibus etiam ſequitur, repugnare ſubſtantiam, cui ſit connaturaliter debita Gratia, aut quodcumque aliud ens ſupernaturale: Ratio eſt, quia hujuſmodi Creatura procul dubio conſtitueret novum gradum, & ordinem Entium præ omnibus exiſtentibus ſublimiorem, atque adeo deberet de facto dari.

VII. Tertia ratio, quam promovet Maurus qu. 25. eſt, quia viſio Dei eſt ſupernaturalis, & Gratia exigens Dei viſionem eſt, ut loquitur D. Petrus, participatio naturę Divinę antonomaſtice; atqui ſi eſſet poſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis creata,

Gra-

Gratia, & viſio non eſſent ſupernaturales, nec eſſent participationes Divinæ naturæ antonomaſtice; quandoquidem eſſent etiam participationes hujus ſubſtantiæ creatæ; Sicut calor nequit dici antonomaſtice participatio naturæ Divinæ, cum etiam participet naturam ignis; ergo ſubſtantia ſupernaturalis repugnat.

Confirm. ex conceptu ſupernaturalitatis. Illud dicitur ſupernaturale, quod eſt ſupra omnem naturam non ſolum creatam, ſed etiam creabilem, atque adeo quod eſt indebitum cuivis creatæ ſubſtantiæ, ſeu naturæ; (pro eodem enim hic venit ſubſtantia, & natura, quæ ſonat principium motus, & quietis) atqui ſi eſſet poſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis, viſio Dei, & Gratia non eſſent accidentia indebita cuivis ſubſtantiæ creatæ etiam poſſibili, ut patet; quandoquidem deberentur huic ſubſtantiæ ſupernaturali, de qua eſt quæſtio; ergo ſi hæc eſſet poſſibilis, viſio Dei, & Gratia non eſſent accidentia ſimpliciter ſupernaturalia; quod eſt contra Fidem, cum Apoſtolus dicat: *Gratia Dei vita æterna*, & Concilia ſæpe doceant, Gratiam eſſe donum Spiritus Sancti, quod ſonat donum omnino indebitum, & ſecundum ſubſtantiam ſupernaturale. Prob. maj. quia niſi Ens ſupernaturale eſſet illud, quod eſt indebitum cuivis ſubſtantiæ, etiam poſſibili, ſequeretur 1. quod ſi Deus poneret Angelum Superiorem ſupremo nunc exiſtente, cognitio illius Angeli cum ſit indebita cuivis ſubſtantiæ nunc exiſtenti, deberet dici ſupernaturalis. Sequeretur 2. quod ſi Deus nunc deſtrueret Angelum Supremum, cognitio huic debita, quæ nunc eſt naturalis, poſt ejus deſtructionem evaderet ſupernaturalis; quia tunc nulli eſſet debita.

VIII. Ultima celebris, & efficax ratiocinatio eſt D. Thomæ q. 12. a. 4. & contra Gentes cap. 52. quam Scotus impugnat, ſed defendunt Cajetanus, Suarez lib. 2. cap. 9., Gonetus, Haunol., Maurus, Platelius, & alii; fundaturque in eo principio, quod Modus cognoſcendi, ſeu operandi ſequatur modum eſſendi; ſic autem procedit: Omnis natura cognoſcitiva ea ſolum objecta poteſt naturaliter cognoſcere intuitive, & immediate, quæ ſunt in eodem gradu materialitatis, vel immaterialitatis cum ipſa; cætera vero objecta, quæ ſunt in ordine ſuperiori eſſendi, ſeu immaterialitatis, vel non poteſt ſimpliciter cognoſcere, vel cognoſcit juxta modum eſſendi proprium cognoſcentis, hoc eſt per abſtractionem ab objectis ejuſdem ordinis cum cognoſcente: ſed Deus eſt actus puriſſimus, & in ſupremo ordine immaterialitatis, utpote carens materia etiam metaphyſica; (ſcilicet ratione generica ſtricte dicta, ut explicavimus in calce diſputationis antecedentis) ergo nulla potentia cognoſcitiva creata, utpote habens materialitatem ſaltem metaphyſicam, poteſt naturaliter Deum cognoſcere, niſi modo quodam materiali, hoc eſt abſtractive, non intuitive. Probatur major tum inductione, tum a priori. Inductione quidem, quia quatuor ſunt genera cognoſcitivorum; Primum eſt cognoſcitivorum materialium, ſeu ſenſitivorum, quæ ſolum poſſunt attingere objecta materialia, & ſenſibilia. Secundum eſt Animæ rationalis, quæ ſimul eſt intellectiva, & ſimul forma Corporis, & ideo cognoſcit objecta modo conſentaneo ſuo modo eſſendi, hoc eſt cognoſcit objecta ſpiritualia modo materiali, ſeu per dependentiam a phantaſmatibus, & a conditionibus materiæ; & quia Anima ſolum initio unitur Corpori, poteſt tamen deinde naturaliter, etiam extra Corpus, exiſtere, ideo Anima ſolum dum eſt in corpore, cognoſcit objecta ſpiritualia dependẽter a phãtaſmatibus, & ad modum rerum materialium; quando vero ſeparatur a corpore, ea cognoſcit prout ſunt in ſe independenter a phantaſmatibus. Tertium genus cognoſcitivorum ſunt Angeli, qui cum careant materia phyſica, poſſunt naturaliter intuitive cognoſcere etiam objecta ſpiritalia, quæ carent materia phyſica. Quartum genus eſt ipſe Deus, qui carens materia etiam metaphyſica poteſt naturaliter intuitive etiam ſeipſum actum puriſſimum cognoſcere. Nunc ſic: Potentiæ ſenſitivæ nullatenus poſſunt Animam rationalem intueri: Anima rationalis, dum eſt in corpore, nequit naturaliter intueri Angelum; ergo neque Angelus habens metaphyſicam materialitatem poteſt naturaliter intueri Deum omnis materiæ expertem; atque adeo inductione evincitur illa major, quod ſcilicet Omnis natura cognoſcitiva illud ſolum objectum poteſt intuitive attingere, quod convenit cum ipſa in eodem genere immaterialitatis.

Prob. deinde eadem major a priori, quia modus operandi ſequitur modum eſſendi; ergo modus cognoſcendi potentiæ cognoſcitivæ creatæ, utpote habentis aliquam materialitatem, ſaltem metaphyſicam, non poteſt excludere omnem materialitatem relate ad attingendum Deum actum puriſſi-

mum; unde ſolum ænigmatice, & abſtractive poteſt illum naturaliter cognoſcere. Neque dicas, ſufficere, quod ipſa cognitio creata habeat materialitatem metaphyſicam. Nam cognitio in hoc ſenſu ſolum in modo eſſendi, non in modo operandi conformaretur ſuæ potentiæ.

Confirm. plus diſtat modus eſſendi Dei a modo eſſendi Creaturæ, quam modus eſſendi Angeli a modo eſſendi hominis, vel Brutorum; atqui propter exceſſum Angeli in modo eſſendi ſupra Homines, & Bruta, non poteſt naturaliter ab homine, & ne ſupernaturaliter quidem a Brutis intuitive videri; ergo a fortiori non poteſt Deus videri intuitive a Creatura viribus propriis.

IX. Dices cum Scoto; Hinc ſequi primo, quod Angelus ſuperior, utpote immaterialior, non poſſet naturaliter videri ab Angelo inferiore. Secundo, quod neque intellectus informatus lumine gloriæ, utpote continens metaphyſicam materialitatem, poſſet naturaliter Deum videre.

Reſp. nego utramque ſequelam. Ad primam, licet Angelus ſuperior ſit perfectior, non per hoc eſt immaterialior; cum ſit in eodem ordine materialitatis metaphyſicæ cum Angelo inferiore, & ideo poteſt naturaliter ab hoc intuitive videri (ſicut etiam ab Anima rationali ſeparata) viſione conſentanea materialitati metaphyſicæ Angeli Superioris; quatenus ſicut Angelus ſuperior eſt metaphyſice compoſitus ex genere, & differentia, ita cognitio attactiva talis Angeli facit phyſicam compoſitionem cum potentia cognoſcitiva; quia tamen Deus omnem compoſitionem excludit, ideo cognitio naturaliter attactiva immediate Dei excludere debet omnem compoſitionem phyſicam cum potentia cognoſcitiva, ut proinde ſolus Deus poſſit connaturaliter ſeipſum intueri.

Ad ſecundam, Intellectus informatus lumine glorię ideo poteſt connaturaliter Deum videre, quia continendo tale lumen continet Dei inſtrumentum, quo ad talem effectum ſupernaturalem elevetur obedientialiter; ſufficit enim, quod in Deo cauſa principali viſionis præſupponatur actus puriſſimus proportionatus ad connaturaliter ſeipſum videndum: ſic ex. gr. licet non poſſit naturaliter Creaturæ competere Juriſdictio in alias Creaturas intellectuales æquales, aut ſuperiores, poterit tamen ex extrinſeco Dei favore; quia ſufficit, quod in Deo ea juriſdictio præcontineatur. Similiter quamvis non poſſit Creatura naturaliter cognoſcere arcana cordium, objecta ſupernaturalia, aut futura libera, & contingentia, poterit tamen inſtrumentaliter per donum prophetiæ.

X. Objic. 1. pro poſſibilitate ſubſtantiæ ſupernaturalis cum Molina. Aggregatum ex intellectu humano, & lumine gloriæ eſt quid finitum, cui connaturaliter debetur viſio Dei; ſed poteſt dari aliqua ſubſtantia intellectiva creata, quæ æquivaleat huic complexo; ergo dari poteſt ſubſtantia intellectiva, cui debeatur naturaliter viſio Dei. Prob. min. quia univerſim perfectiones, & prædicata, quæ reperiuntur in pluribus entitatibus finitis, poſſunt in eadem indiviſibili entitate finita perfectiori reperiri.

Reſp. nego min. quam eſſe falſam oſtendunt innumeræ inſtantiæ. Intellectus, & intellectio creata ſunt quid finitum, & tamen repugnat intellectus creatus identificans ſibi intellectionem: Complexum ex humanitate, & unione hypoſtatica eſt quid finitum, repugnat tamen natura creata, cui indiviſibiliter competat utriuſque illius entitatis perfectio, quia eſſentialiter natura iſta deberet ſubſiſtere per ſubſiſtentiam Increatam. Sic concurſus cauſæ efficientis, & materialis relate ad productionem formæ materialis eſt quid finitum, ſi tamen poſſet Agens indiviſibiliter ſupplere utrumque concurſum in genere cauſæ efficientis, eo ipſo eſſet Agens Increatum; utpote creativum. Idem dicas in caſu noſtro: lumini enim gloriæ debetur viſio tanquam inſtrumento virtutis Divinæ, cui id competit principaliter.

XI. Objic. 2. Lumini gloriæ debetur connaturaliter viſio Dei; ergo a fortiori poterit deberi ſubſtantiæ intellectivæ; cum poſſit ſubſtantia aliqua adeo creſcere in perfectione, ut æquipolleat perfectioni accidentis, nempe luminis gloriæ: ſic quia calori competit vis productiva caloris, dari poteſt ſubſtantia ignis, cui id etiam competat.

Confirm. De facto datur unio hypoſtatica ſubſtantialis, cui debentur omnia dona ſupernaturalia, & ipſa viſio beata; ergo a fortiori dari poteſt ſubſtantia aliqua abſoluta, (utpote perfectior modali, qualis eſt unio Hypoſtatica) cui viſio beata debeatur.

Reſp. nego conſequentiam; Sicuti non poteſt dari ſubſtantia creata, cui ſit connaturale ſubſiſtere per ſubſiſtentiam Increatam,

tam, quamvis Humanitati Chriſti Domini ſub unione Hypoſtatica id competat; ſic etiam dari nequit ſubſtantia immobilis, vel inconſervabilis, licet immobilitas eſſentialiter competat ubicationi, & inconſervabilitas durationi.

Ad confirm. nego pariter conſequentiam. Diſparitas eſt, quia Humanitati Chriſti Domini ſub unione hypoſtatica debetur viſio Dei ratione Sanctitatis Increatæ per Unionem inductæ, a qua humanitas redditur infinite Sancta: hoc autem non competit formæ ſubſtantiali abſolutæ.

XII. Objic. ult. Accidens eſt eſſentialiter Entis Ens; ergo dari debet ſubjectum ſubſtantiale, cui debeatur; ergo poſſibilis eſt ſubſtantia ſupernaturalis, cui debentur Gratia, lumen gloriæ, viſio beata, & quodcumque accidens ſupernaturale.

Reſp. nego conſequentiam. Ad hoc ut Accidens ſit Entis Ens, ſufficit, quod ſit poſſibile ſubjectum ſubſtantiale, cui poſſit inhærere, etiamſi ab illo non exigatur; aliter nullum daretur accidens ſupernaturale, ſeu cuivis ſubſtantiæ indebitum: Sic modus eſt eſſentialiter veluti Ens entis, ſeu modificans ſubjectum, & non per hoc unio hypoſtatica, quæ in hoc ſenſu eſt Entis Ens, debet exigi ab ullo ſubjecto, ſed ſufficit, quod ſit poſſibile ſubjectum, quod ab illa modificetur. Adde, non omnia accidentia naturalia eſſe naturaliter exigita a ſubjecto naturali; (ut eſt v. g. impulſus impreſſus lapidi) ergo nec accidens eſſentialiter debet ſimpliciter a ſubjecto exigi.

QUÆSTIO III.

An poſſit oculus corporeus elevari ad Deum videndum?

I. NOn eſt hic Quæſtio, An poſſit Oculus obedientialiter producere viſionem Dei, ut poteſt lapis, ſed an poſſit ſuſcipere denominationem videntis, quod certe non poteſt lapis: Ad id enim requiritur, quod potentia poſſit actu vitali percipere objectum; quod quia nequit lapis, idcirco licet poſſit lapis viſionem, aut actum fidei obedientialiter producere, non per hoc poterit videre, aut credere. Difficultas eſt, An idem dicendum ſit de oculo corporeo?

Dico equidem cum communiſſima, Neque oculum, neque aliam potentiam materialem elevari poſſe ad Deum videndum. Eſt fere omnium Catholicorum contra Dionem, qui apud Recupitum dixit, poſſe Bruta Deum videre, & contra Bonæſpei. Eſt etiam contra Arriagam diſp. 7. de Anim. & contra Quiros apud Lumbier putantes, poſſe dari potentiam materialem cognoſcitivam ſpiritus. Aliqui tamen cenſent, concluſionem hanc eſſe de fide, cum Scriptura dicat, Deum eſſe inviſibilem, & PP. communiſſime id intelligant de oculo corporeo. Illud autem Job. 10. *In carne mea videbo Deum*, intelligunt Patres vel de viſione terminata ad Chriſtum Dominum, vel de viſione Dei in carne; non tamen per carnem, ſed per intellectum poſt reſurrectionem.

Prob. In hoc differt potentia intentionalis a potentia pure productiva, quod hæc poſſit divinitus elevari ad quodlibet producendum, ut oſtendemus in de Sacramentis; illa vero non poſſit extra proprium ſpecificativum vagari: v. g. nequit auris attingere niſi ſonum, quin poſſit audire coloratum, ſicut nec etiam videre ſonum; ergo neque poteſt oculus videre, niſi lucidum, & coloratum, atque adeo nequit Deum videre, aut intelligere. Et ratio a priori eſt, quia potentia intentionalis ſpecificatur a ſuo objecto formali, hoc eſt reponitur in tali ſpecie, & differentia eſſentiali per ordinem, ac tendentiam ad tale objectum formale, ut conſtat inductione; ergo cum non poſſit Deus variare rerum eſſentias, non poterit efficere, quod potentia intentionalis extra proprium ſpecificativum vagetur; atque adeo ſicut nequit Deus efficere, quod Leo v. g. diſcurrat, planta ſentiat &c. ita nec quod oculus videat v. g. ſonum, aut odores, & a fortiori Angelos, aut ipſum Deum. Et eadem eſt ratio de qualibet potentia materiali; quippe quæ ſpecificatur ab objecto materiali, & corporeo, unde non poterit elevari ad videndum Deum.

II. Confirm. ab abſurdis: Nam ſi poſſet ab oculo Deus videri, poſſet etiam Deus audiri ab aure, olfieri, guſtari, tangi &c.; unde poſſemus etiam Deum comedere, digerere, &c. poſſet etiam Brutum ſuis potentiis materialibus Deum percipere, & ſic beari, poſſetque etiam diſcurrere &c. quo quid abſurdius? Ratio ulterior eſt, quia potentia intentionalis, dum percipit objectum, non attingit illud mortuo modo inſtar potentiæ productivæ, ſed modo vitali,

tali, ac proprio attingendo illud, quatenus pertinens ad ſe, & intra proprium ſpecificativum, atque adeo ut potens ab intrinſeco circa illud per ſuos actus verſari; ergo cum non poſſit oculus ita verſari circa Deum, variaretur eſſentia oculi, ſi poſſet Deum videre.

III. Objic. 1. Poteſt oculus elevari ad attingendum lumen materiale ſupernum proprium corporis glorioſi; ergo etiam ad videndum Deum. Prob. conſeq. quia licet Deus non ſit formaliter materialis, eſt tamen eminenter objectum materiale; ergo ſicut poteſt oculus elevari ad videndum lumen ſupernum, ita ad videndum lumen eminentiale, ſcilicet Deum; in neutro enim caſu vagaretur extra proprium ſpecificativum; quia dici poterit, quod ſpecificativum eſſentiale oculi ſit lumen ut ſic, præſcindendo a naturali, & ſuperno, a formali, & eminentiali; quamvis naturaliter non poſſit niſi lumen naturale, & formale videre.

Confirm. primo, quia licet Intellectus non poſſit naturaliter videre Deum, poteſt tamen ſupernaturaliter confortatus lumine gloriæ; ergo etiam oculus.

Confirm. 2. quamvis oculus non poſſit naturaliter producere Dei viſionem, poteſt tamen obedientialiter; ergo poterit etiam obedientialiter Deum videre; ſicut enim potentia productiva oculi non vagatur extra proprium ſpecificativum, ſi producat viſionem Dei; ita nec potentia viſiva, ſi Deum videat: & ratio ulterior eſt, quia ſicut dari poteſt potentia productiva, cujus ſpecificativum eſſentiale magis late pateat, quam ſpecificativum naturale; ita dari poteſt conſimilis potentia viſiva; cum de facto oculus non poſſit naturaliter, poſſit tamen ſupernaturaliter videre lumen ſupernum corporum Beatorum; ergo ſicut oculus non vagatur extra proprium ſpecificativum eſſentiale producendo viſionem Dei, aut videndo lumen ſupernum, ita nec videndo lumen eminentiale, ſcilicet Deum. Hinc Exodi 23. dicitur: *loquebatur Dominus ad Moyſem facie ad faciem*, indicando, quod ſe præbuerit viſibilem oculis corporeis.

Reſp. argumentum probare, quod poſſit etiam Deus audiri, guſtari, &c. cum enim poſſint hujuſmodi etiam potentiæ elevari ad attingendum ſonum, aut ſaporem ſupernum, deberent pariter poſſe elevari ad ſonum, aut ſaporem eminentialem. Quare nego conſeq. Ad probationem, lumen ſupernum, cum ſit materiale, eſt intra ſpecificativum oculi: ſecus vero lumen eminentiale, ſcilicet Deus ſpiritus puriſſimus, qui magis elongatur a ſpecificativo oculi, quam Angelus, ſonus, ſapor: quare licet poſſit intra ſpecificativum eſſentiale oculi includi lumen materiale ſupernum, non tamen lumen eminentiale, ſicut nec Angelus, ſonus, ſapor.

Ad 1. confirm. nego conſeq. Intellectus naturaliter Deum cognoſcit abſtractive; ergo ſi elevetur ad Deum videndum, non vagatur extra proprium ſpecificativum; ſicut nec vagatur oculus, dum attingit divinitus lumen ſupernum; ſecus vero ſi Deum attingeret.

Ad 2. ſupponimus, dari in quolibet Ente Deo ſubjecto potentiam quodlibeticam, ſeu potentiam ad producendum obedientialiter quodlibet; nam dum producit obedientialiter effectum indebitum, non agit qua talis potentia, ſed qua ens Deo ſubjectum, atque adeo ut potens inſtrumentaliter producere, quicquid poteſt Deus principaliter ſe ſolo: contra vero potentia intentionalis, dum vitaliter operatur, agit qua talis potentia; & ideo ſolum poteſt elevari ad attingendum objectum perfectius, & perfectius, quod tamen ſit intra proprium ſpecificativum. Hinc, ſi oculus qua ens Deo ſubjectum elevetur ad producendam Dei viſionem, tunc elevatur ad ponendum id, quod ſe ſolo non poteſt; at ſi elevaretur ad videndum Deum, elevaretur ad eſſendum id, quod non eſt, atque adeo eſſentia oculi mutaretur; quod repugnat. Verba illa Exodi 23. indicant vel magnam familiaritatem Moyſis cum Deo, vel viſionem figuræ corporeæ, in qua Deus, aut Angelus Moyſi loquebatur.

IV. Objic. 2. Magis diſtat Deus ab intellectu creato, quam Angelus ab oculo; ergo ſi poteſt intellectus creatus divinitus videre Deum, a fortiori poterit oculus videre Angelum; atqui ſi poſſet videre Angelum ſpiritualem, poſſet etiam Deum; ergo abſolute poteſt oculus corporeus divinitus Deum videre.

Confirm. non videtur, cur objectum ſpirituale non poſſit eſſe intra ſpecificativum eſſentiale potentiæ materialis; etenim materialitas potentiæ duo fert, & diviſibilitatem, & impenetrabilitatem; ſed diviſibilitas potentiæ materialis non obſtat; tum quia dari poteſt aliquod materiale indiviſibile, ut in ſententia Thomiſtica Animæ Brutorum; tum etiam quia dari poteſt aliquod ſpirituale diviſibile, ut ſunt habitus infu-

infuſi, gratia &c. Neque obſtat impenetrabilitas, ut patet; præſertim quia ſi poteſt ſubſtantia materiæ conjungi cum Anima ſpirituali tanquam potentia cum actu ad faciendum unum per ſe, quidni poterit potentia materialis attingere objectum ſpirituale?

Confirmatur 2. poteſt Anima rationalis ſpiritualis attingere objectum materiale viſione materiali oculari; ergo poteſt etiam viceverſa potentia materialis attingere objectum ſpirituale actu ſpirituali.

Reſp. diſt. antec. Magis diſtat Deus entitative, concedo; in ratione repræſentabilis, nego antec. & conſeq. Aliter ſicut poteſt intellectus aliquo modo naturaliter, ſcilicet abſtractive, Deum cognoſcere, ita poſſet naturaliter oculus aliquo modo attingere Angelum.

Ad 1. confirm. Sicut poteſt intelligi, quod ſonus non ſit intra ſpecificativum formale potentiæ viſivæ materialis, licet ſonus etiam ſit materialis, ſeu indigens materia; ita a fortiori intelligi poteſt, quod objectum immateriale non ſit intra ſpecificativum potentiæ materialis; idque quia potentia materialis ex ſua eſſentia tali objecto materiali, puta colorato, commenſuratur, & ab eo ſpecificatur: unde ſicut nequit divinitus extra propriam ſpeciem eſſe; ita nec extra proprium ſpecificativum vagari: quod non contingit, ſi materia faciat unum per ſe cum Anima ſpirituali.

Ad 2. Anima rationalis cum ſit forma corporis, habet potentias materiales, quæ ſuis actibus materialibus attingere poſſunt objectum materiale: at potentia materialis, utpote ſpecificata ab objecto materiali, nequit attingere ſpirituale.

V. Objic. ult. Potentia calefactiva ignis, licet ſit materialis, non ſolum poteſt producere calorem in ſubiecto ſpirituali, puta in Dæmone, ſed etiam poteſt ipſum cruciare; ergo oculus non ſolum poteſt obedientialiter viſionem Dei producere, ſed etiam Deum videre: ſicut enim virtus calefactiva ſpecificatur naturaliter a ſubjecto corporeo, & divinitus etiam ab incorporeo; ita potentia viſiva ſpecificari poterit naturaliter ab objecto materiali, & divinitus etiam a ſpirituali.

Confirm. quia conditiones potentiæ cognoſcitivæ non debent eſſe in objecto cognoſcibili: ergo poteſt potentia eſſe materialis, & objectum eſſe ſpirituale. Prob. antec. quia poteſt potentia eſſe finita, & objectum infinitum, ut quando intellectus cognoſcit Deum; ergo poterit etiam potentia eſſe materialis, & objectum eſſe ſpirituale.

Reſp. neg. conſeq. Ignis Tartareus elevatur ad producendam in ſpiritu qualitatem ſpiritualem doloriferam, quæ cruciat Dæmones inſtar virtutis combuſtivæ, non tamen calefacit Dæmonem, qui eſt incapax talis effectus; unde potius paritas retorquetur.

Ad confirm. diſt. antec. Conditiones impertinentes ad ſpecificandā potentiā cognoſcitivam in genere cognoſcibilis non debent eſſe in objecto cognoſcibili, concedo; conditiones eſſentiales, nego antec. & conſeq. finitudo objecti non pertinet ad ſpecificandam potentiam cognoſcitivam limitatam, ſicut pertinet materialitas; aliter ſicut potentia intellectiva limitata etiam naturaliter poteſt Deum cognoſcere; ita potentia materialis etiam naturaliter poſſet attingere ſpiritum, & oculus Deum videre.

QUÆSTIO IV.

De Lumine Gloriæ.

I. Lumen gloriæ eſt qualitas ſupernaturalis confortans, ſeu elevans intrinſece, & permanenter intelleſtum Beati in ordine ad Dei viſionem eliciendam; Sicut enim in via datur habitus fidei, ſeu lumen fidei habituale intrinſecum, & permanens in ordine ad eliciendos actus fidei ſupernaturales; ita in Patria datur lumen gloriæ in ordine ad Deum videndum; cum enim de fide ſit ex Concil. Viennenſi contra Beguardos, & Beguinas, non poſſe intellectum ſolis naturæ viribus Deum videre, qui lucem habitat inacceſſibilem; ideo dari debuit comprincipium elevans potentiam naturalem, ſcilicet lumen gloriæ, quod communiter docent eſſe intrinſecum, & permanenter inhærere intellectui Beatorum, quia connaturale eſt, potentiam ad ſuos actus compleri complemento intrinſeco, & permanente; ſicut habitus tam naturales, quam infuſi fidei, ſpei, & aliarum virtutum intrinſeci ſunt, & permanentes. Et ratio a priori eſt, quia cum vita conſiſtat in hoc, quod poſſit vivens movere ſeipſum per virtutem intrinſecam, perfectio operationis vitalis conſiſtit in hoc, quod procedat a perfecta virtute intrinſeca movendi ſeipſum. Quærendum hic primo, an lumen gloriæ ſit tota ratio agendi,

di, ſeu producendi viſionem beatam? Secundo an ſine lumine intrinſeco poſſit intellectus elevari ad Deum videndum per omnipotentiam ſpeciali modo extrinſecus aſſiſtentem? Tertio utrum inæqualitas viſionum non ſolum deſumatur ex inæqualitate luminis gloriæ, ſed etiam ex inæqualitate intellectuum?

ARTICULUS I.

An lumen gloriæ relate ad viſionem ſit tota ratio agendi?

II. Certum videtur, lumen gloriæ concurrere ad viſionem Dei non mere formaliter, hoc eſt illuminando intellectum, ut docuit Bacchonus apud Lumbier n. 420. ſed etiam efficienter: cum vires naturales intellectus ſint inſufficientes, nec requiratur lumen ut mera conditio, ſed etiam ut complens vires potentiæ intellectivæ; ſicut relate ad actus ſupernaturales requiritur gratia actualis ut adjuvans, juxta illud Jo. 15. *ſine me nihil poteſtis facere*. Hoc poſito, Recentiores Thomiſtæ cum Soto, Bagnez, Lumbier docent, lumen gloriæ non quidem eſſe totum agens, ſed eſſe totam rationem agendi, ſeu producendi viſionem, ita ut intellectus non influat in viſionem immediate, ſed ſolum mediate per lumen, tamquam per inſtrumentum a Deo infuſum: ſicut in ſententia Thomiſtica ſubſtantia non producit ſubſtantiam immediate, ſed per virtutem accidentis, tamquam per inſtrumentum connaturale, quod ſit tota ratio immediate productiva ſubſtantiæ. Communiter tamen DD. Societatis docent oppoſitum cum D. Th. quæſt. 12. art. 5. ubi dicit, lumen requiri, ut augeat, fortificet, confortet vires naturales intellectus.

III. Dicendum itaque cum communi contra Thomiſtas, lumen gloriæ eſſe ſolum partialem rationem agendi, atque adeo etiam intellectum partialiter immediate concurrere ad Dei viſionem producendam. Ita communiſſime in Schola Societatis, teſte Mauro, Ripalda, & Oviedo, qui 1. 2. tract. 1. controv. 8. conatur oſtendere, Thomiſtas non niſi vocibus diſcrepare, nec aliud velle, dum dicunt, lumen eſſe totam rationem agendi, quam quod ſit tota ratio elevandi Intellectum.

Prob. 1. a pari. Gratia actualis, & habitus infuſi ſolum partialiter influunt in actus ſalutares; ergo etiam lumen gloriæ in viſionem, atque adeo non eſt tota ratio agendi. Conſequentia ſequitur; antec. conſtat ex dicendis in de gratia, ubi oſtendemus voluntatem etiam coagere; tum quia, ut notat Auguſtinus, Deus relate ad actus ſalutares dicitur eſſe *Adjutor noſter*; non poſſet autem voluntas dici, quod adjuvetur, ſi nihil ipſa ageret; tum etiam, quia Apoſtolus dicit, *Plus omnibus laboravi*; & experientia teſte laboramus in exercendis actibus ſalutaribus, atque adeo voluntas partialiter agit; tum etiam quia voluntas vitaliter operatur in exercitio actuum ſalutarium; ergo debet immediate influere, ut mox explicabimus; tum demum, quia actus ſalutaris, ut ſit liber, debet eſſe a potentia eligente; voluntas autem eſt potentia eligens, non gratia, quæ voluntatem adjuvat; ergo actus ſalutaris debet eſſe cum concurſu voluntatis; aliter voluntas mere paſſive ſe haberet, & tamquam aliquid inanime, quod eſt contra Tridentin. ſeſſ. 6. can. 4.

Prob. 2. a priori, quia eſto verum eſſet, quod quando intellectus elevatur ad producendum effectum indebitum per qualitatem, tamquam per Dei inſtrumentum ſupernaturale, non deberet ipſe coagere; (quod tamen eſt falſum; cum elevari non ſit mere informari a virtute adæquate producente, ſed ab illa adjuvari, aliter aqua diceretur formaliter calefacere, per hoc, quod informetur a calore adæquate calefaciente) nihilominus ut intellectus elevetur ad producendum actum vitalem, debet eſſentialiter ipſe concurrere; cum actus vitalis ſit eſſentialiter motus ab intrinſeco, atque adeo ab hoc, & in hoc; non enim poteſt vivere in actu ſecundo niſi potentia, quæ ſeipſam movet, & immediate in talem actum influit; aliter motus cadaveris, qui habetur ab extrinſeco per impetum impreſſum, poſſet dici vitalis. Hinc licet verum eſſet, quod ſubſtantia producat ſubſtantiam ſolum per virtutem accidentis tamquam per inſtrumentum connaturale; (quod in communiori ſententia eſt falſum) at non poteſt intellectus producere actum vitalem, niſi influat immediate in illum; quod hic ſupponi poteſt ex lib. de Anim. & conſtat ex dicendis in de Beatitudine, ubi oſtendemus, non poſſe intellectum videre Deum viſione increata, aut viſione creata a ſolo Deo producta; ergo lumen gloriæ non poteſt eſſe tota ratio agendi.

IV. Objic. 1. Niſi lumen eſſet totalis ratio agendi, ſequeretur, quod etiam intellectus

eſſet cauſa partialis, & principalis viſionis; non aliter ac eſt cauſa partialis principalis cognitionis naturalis; ac proinde haberet potentiam naturalem videndi Deum: ſequela eſt abſurda: ergo & id, unde ſequitur. Prob. ſequela, quia intellectus concurreret ad viſionem per ſuam entitatem, ac potentiam naturalem: ergo haberet potentiam naturalem videndi Deum.

Reſp. nego ſequelam: licet Intellectus partialiter per ſuam Entitatem naturalem concurrat ad Dei viſionem, non per hoc dicitur cauſa naturalis partialis relate ad talem effectum, quia non concurrit ad illum ut exigitum; unde non dicitur agere per virtutem partialem naturalem, ſed per virtutem inchoatam, congenitam, & obedientialem; ſicut aqua per virtutem obedientialem producit gratiam in baptiſmo: cum hoc tamen diſcrimine, quod Aqua concurrit ad productionem gratiæ per virtutem obedientialem tranſcendentalem, & quatenus eſt ens ſubjectum Deo; contra vero Intellectus concurrit ad productionem viſionis per virtutem obedientialem prædicamentalem, & propriam, ſeu quatenus eſt intellectus Deo ſubjectus, qui poteſt elevari ad intelligendum divinitus, quod non poteſt naturaliter, ita ut aſſimilet ſibi viſionem productam in prædicato cognoſcitivi. Quare in tantum hæc potentia obedientialis non dicitur tranſcendentalis, ſeu tranſcendens per quodcumque ens, qua Deo ſubjectum, ſed prædicamentalis, quia ſpectat ad hoc particulare genus entis, ſcilicet ad intellectum relate ad intellectionem ſupernaturalem, in quam refundit prædicatum ſuum proprium cognoſcitivi, quod non refunditur per potentiam tranſcendentalem obedientialem, ut quando aqua in baptiſmo producit gratiam. Ad prob. ſequelæ conceſſo antecedente, nego conſeq.; niſi enim fiat lis de voce, habere potentiam naturalem relate ad aliquem effectum eſt habere potentiam ad effectum exigitum: cum autem intellectus non exigat viſionem Dei, non dicitur habere potentiam naturalem ad illam, licet phyſice cauſet illam per ſuam entitatem naturalem elevatam per lumen.

Utrum autem intellectus dici debeat cauſa principalis viſionis, an vero cauſa inſtrumentalis? eſt pariter lis de voce: poteſt enim dici cauſa inſtrumentalis, quatenus concurrit ad effectum, tamquam principium improportionatum indigens elevatione: poteſt etiam, & ſolet communius dici cauſa principalis, quia aſſimilat ſibi effectum in prædicato cognoſcitivi; ſpectat enim ad cauſam principalem aſſimilare ſibi effectum.

V. Objic. 2. ex Joanne a S. Th. Ut intellectus poſſet per ſuam entitatem, ac potentiam naturalem concurrere ad productionem viſionis, deberet aliquod ejus prædicatum præcontinere, puta vitalitatem; ſed non præcontinet; cum vitalitas viſionis ſit identice ſupernaturalis, atque adeo non præcontenta in entitate naturali; ergo nequit intellectus concurrere ad productionem viſionis.

Reſp. per inſtantiam; ut lumen poſſit cauſare viſionem, debet præcontinere aliquod ejus prædicatum, ſcilicet ſupernaturalitatem, ſed non præcontinet, quia ſupernaturalitas eſt identice vitalis, atque adeo non præcontenta in lumine non vitali; ergo non poteſt lumen concurrere ad productionem viſionis. Secundo directe diſt. maj. deberet intellectus præcontinere vitalitatem viſionis ſecundum rationem abſtractam a ſupernaturalitate, concedo; ſecundum rationem contractam ad ſupernaturalitatem, nego majorem, & diſtincta minore nego conſequentiam. Sic etiam per Adverſarios lumen debet præcontinere ſupernaturalitatem viſionis ſecundum rationem abſtractam a vitalitate, cum lumen non ſit vitale, non vero ſecundum rationem contractam ad vitalitatem. Et eodem modo intellectus præcontinet cognitionem naturalem formaliter ſolum ſecundum rationem vitalitatis, non vero ſecundum rationem expreſſivi, ſeu imaginis objecti, quæ ratio formaliter præcontinetur in alia concauſa partiali, ſcilicet in ſpecie impreſſa. Verum quidem eſt, quod Thomiſtæ, ut inſtantiam effugiant, dicunt, lumen eſſe vitale, & idcirco poſſe producere viſionem vitalem; Sed communius, & verius id negant; licet enim lumen compleat potentiam vitalem, non per hoc eſt vitale, cum non profluat ab intrinſeco, quod ſpectat ad rationem vitalitatis.

VI. Objic. ult. ex eodem: Lumen gloriæ eſt tota ratio proportionis potentiæ intellectivæ cum viſione; ergo in priori ad lumen intellectus eſt omnino improportionatus ad viſionem; ergo nec habet virtutem illam, ne partialem quidem, ad viſionem producendam; cum virtus omnis includat aliquam proportionem.

Confirm. Intellectus agit in quantum elevatus per lumen; ergo tota ratio agen-

di eſt lumen elevans ; ſicuti quia Aqua v. gr. calefacit in quantum calida , ideo tota ratio calefaciendi eſt calor.

Reſp. nego antec. Lumen complet proportionem , atque adeo ſupponit in intellectu proportionem inchoatam cum viſione ; quod ex eo patet , quia ſi oculus habens pro ſuo ſpecificativo formali coloratum, informaretur lumine gloriæ, non poſſet Deum videre , ſicut poteſt intellectus ; quia ſcilicet in oculo deeſt virtus illa inchoata , quæ reperitur in intellectu ; hic enim cum habeat Deum intra ſuum ſpecificativum formale, poteſt naturaliter Deum cognoſcere abſtractive , & ideo divinitus poteſt videre illum intuitive.

Ad confirm. dico , Reduplicativam ſæpe reduplicare meram conditionem , ut dum dicitur : Ignis agit in quantum approximatus , Bonum in quantum cognitum amatur : Sæpe vero reduplicare rationem formalem partialem ; ut dum dicitur : Intellectus in quantum informatus ſpecie impreſſa objecti cognoſcit ; Cauſa ſecunda agit in quantum eſt ſub concurſu Dei : Sæpe etiam reduplicare totam virtutem agendi, ut cum dicitur ; Aqua in quantum calida calefacit ; paries in quantum albus diſgregat viſum : Sæpe demum reduplicare virtutem agendi elevantem, ac præſupponentem ſolum virtutem inchoatam , ut cum dicitur : Aqua in quantum elevata cauſat obedientialiter Gratiam . Et in hoc ſolum ſenſu dicitur in caſu noſtro, Intellectus in quantum elevatus producit obedientialiter Dei viſionem.

ARTICULUS I.

An poſſit Intellectus ſine lumine intrinſeco Deum videre ?

VII. DIcendum cum communi DD. Societatis , Scoto , Aureolo contra Thomiſtas , & Lumbier nu. 464. poſſe Deum ſine ulla qualitate intrinſeca elevare intellectum ad viſionem beatificam per ſuam Omnipotentiam extrinſece ſpecialiter aſſiſtentem . Ita etiam D. Th. qui licet hic quæſt. 12. art. 4. dicat , non poſſe Intellectum videre Deum ſine lumine gloriæ , intelligendus tamen eſt de lege ordinaria ; nam quæſt. 10. de verit. dicit, id fieri poſſe per omnipotentiam Divinam: Hæc ſunt verba Angelici art. 11. *Sicut Divinæ Omnipotentiæ ſubjecta ſunt corpora , ita & mentes ; unde ſicut poteſt aliqua corpora producere ad effectus , quorum diſpoſitio in ipſis non invenitur ; ſicut fecit Petrum ſuper aquas ambulare ſine hoc, quod ei dotem Agilitatis tribueret ; ita poteſt mentem ad hoc perducere , ut Divinæ eſſentiæ uniatur in ſtatu viæ modo illo , quo unitur in Patria, ſine hoc, quod a lumine gloriæ perfundatur .*

Prob. concl. Univerſim Deus poteſt dupliciter promovere cauſam de ſe inſufficientem ad cauſandum aliquem effectum , ſcilicet vel addendo vires intrinſecas, vel extrinſecus aſſiſtendo per ſuam omnipotentiam ſpecialiter concurrentem , & ſupplentem defectum virium intrinſecarum ; ergo poteſt Deus dupliciter intellectum elevare ad Dei viſionem , ſcilicet tum per lumen intrinſecum , tum etiam per omnipotentiam ſpecialiter aſſiſtentem . Antecedens patet ; nam poteſt v. g. Deus oculum , vel intellectum complere ad viſionem parietis tam per ſpeciem impreſſam intrinſecam , quam immediate , ſupplendo extrinſece vices talis ſpeciei ; ſicut etiam ex D. Thom. loc. citat. potuit ſine dote Agilitatis intrinſeca complere potentiam progreſſivam D. Petri ad ambulandum ſuper aquas . Hinc idem Angelicus 1. parte quæſt. 105. art. 2. dixit : *Erroneum eſt dicere , non poſſe Deum facere per ſeipſum omnes effectus cauſæ creatæ* . Conſeq. prob. quia licet Dei viſio dicat eſſentialem connexionem cum intellectu ratione vitalitatis , unde non poſſit divinitus ſuppleri concurſus immediatus intellectus ; (aliter actus non eſſet vitalis, ſi non eſſet ab hoc , & in hoc, ſeu ſi non procederet ab intrinſeco) nullam tamen connexionem dicit cum lumine gloriæ eſſentialem ; ergo poteſt divinitus viſio citra influxum luminis prodire.

Confirm. Per hoc quod Deus ſuo concurſu generali proprio cauſæ primæ concurrat ad viſionem ſimul cum intellectu , & lumine , non per hoc viſio deſinit eſſe vitalis , & ſupernaturalis ; ergo neque per hoc quod Deus concurrat concurſu ſpeciali ſupplendo vices luminis . Similiter cognitio naturalis non deſinit eſſe vitalis per hoc , quod Deus ad illam concurrat concurſu generali proprio cauſæ primæ ; ergo nec viſio Dei deſinit eſſe vitalis, per hoc , quod omnipotentia ſpecialiter ad illam concurrat ſupplendo defectum luminis . Et ratio a priori eſt , quia ut actus ſit vitalis , ſufficit , quod procedat ab intrinſeco , ſeu quod potentia vitalis in illum influat , li-

cet

cet non influat adæquate.

VIII. Objic. 1. ex Joann. a S. Th. intellectus intrinſece impotens, & improportionatus ad viſionem ponendam debet fieri intrinſece potens, ut poſſit illam ponere; aliter poſſet ponere ſine potentia ad ponendum; ſed non poteſt fieri intrinſece potens ſine lumine intrinſeco; aliter etiam oculus fieri poſſet potens videre Deum per aliquid extrinſecum; ergo intellectus ſine lumine intrinſeco elevari non poteſt ad Deum videndum.

Confirm. Intellectum viſioni proportionari, eſt denominatio intrinſeca; alioquin etiam oculus poſſet viſioni Dei per aliquid extrinſecum proportionari: ſed denominatio, quæ habetur a forma intrinſeca, ſuppleri nequit ab Omnipotentia extrinſecus aſſiſtente; ergo ſine lumine intrinſeco nequit intellectus reddi proportionatus ad Deum videndum.

Confirm. 2. Nequit Deus ſupplere defectum cauſæ formalis in ordine ad effectum formalem; ſed, ſi ſuppleret defectum luminis intrinſeci, ſuppleret defectum cauſæ formalis in ordine ad effectum formalem; ergo nequit ſupplere defectum luminis intrinſeci. Prob. min. Effectus formalis luminis intrinſeci eſt elevare intellectum reddendo illum intrinſece adæquate potentem, & proportionatum viſioni producendæ; ſed, ſi ſuppleret Deus defectum luminis intrinſeci, ſuppleret hunc effectum formalem; quatenus redderet intellectum intrinſece adæquate potentem, & proportionatum viſioni producendæ; ergo ſuppleret defectum luminis intrinſeci in ordine ad effectum formalem.

Reſp. requiri in intellectu virtutem intrinſecam inchoatam ad Deum videndum; aliter etiam oculus, & lapis poſſent elevari ad videndum Deum; virtus tamen intrinſeca inchoata intellectus compleri poteſt tum per lumen intrinſecum, tum per Omnipotentiam extrinſecus aſſiſtentem: ſicut in oculo ad videndum parietem requiritur virtus partialis intrinſeca, quæ tamen compleri poteſt vel per ſpeciem impreſſam intrinſecam, vel per hoc, quod Deus ſuppleat defectum hujus ſpeciei; Sic etiam ut poſſit homo Montem, vel Navim movere, requiritur vis motiva partialis intrinſeca, quæ tamen compleri poteſt vel per additionem virium intrinſecarum, vel per vires extrinſecas Angeli, aut Dei ſpecialiter concurrentis. In forma diſtinguo majorem: Intellectus intrinſece impotens, hoc eſt non habens potentiam intrinſecam adæquatam, imo neque partialem naturalem ad Deum videndum, ſed ſolum inchoatam, & obedientialem, debet fieri potens intrinſece, hoc eſt potentiam intrinſecam inchoatam debet habere completam, ſive per lumen intrinſecum, ſive per vires extrinſecas Omnipotentiæ ſpecialiter aſſiſtentis, concedo; debet fieri potens intrinſece, hoc eſt debet habere potentiam completam unice per aliquid intrinſecum, nego majorem, & diſtinguo minorem; nequit niſi per lumen intrinſecum habere potentiam completam intrinſece, concedo; completam vel intrinſece, vel extrinſece, nego minorem, & conſequentiam. Oculus quia caret virtute intrinſeca inchoata in ordine ad Deum videndum, nequit fieri potens extrinſece adæquate per Omnipotentiam aſſiſtentem: contra vero intellectus, qui eſt potens intrinſece inchoate. Quare verum eſt, tum quod intellectus debeat eſſe potens intrinſece, tum quod debeat eſſe potens adæquate; non tamen debet eſſe potens intrinſece adæquate,; committitur enim fallacia ſenſus compoſiti, ut ſi dicatur: Hæc Capra eſt Mater, & eſt Petri; ergo eſt Mater Petri; aliter etiam Omnipotentia concurrens ut cauſa prima concurſu generali cum lumine Gloriæ, deberet eſſe intrinſeca intellectui, quia ſine tali concurſu intellectus cum lumine non eſt potens intrinſece adæquate viſionem ponere.

Ad 1. confirm. diſt. maj. intellectum viſioni proportionari per virtutem inchoatam eſt denominatio intrinſeca, concedo; per virtutem completam, ſi hæc habeatur per omnipotentiam aſſiſtentem, nego majorem, & conſequentiam; Poteſt enim hujuſmodi denominatio virtutis completæ eſſe partim intrinſeca, & partim extrinſeca, ut in exemplis adductis.

Ad 2. Recurrunt inſtantiæ adductæ: & directe dico, poſſe Deum ſupplere defectum cauſæ formalis in genere cauſæ efficientis, efficiendo immediate, quod efficit aliqua cauſa formalis: v. gr. Albedo, quæ informat ſubjectum, diſgregat viſum; licet Deus non poſſit ſupplere defectum albedinis in genere cauſæ formalis, & informare ſubjectum, poteſt illam ſupplere in genere cauſæ efficientis, & ſic immediate viſum diſgregare, quin detur albedo informans ſubjectum; Et eodem modo poteſt ſupplere defectum luminis gloriæ in genere cauſæ efficientis, efficiendo imme-

dia-

diate ſimul cum intellectu viſionem, quin detur lumen informans intellectum: Sic etiam poteſt Deus defectum cauſæ materialis ſupplere in genere cauſæ efficientis, ut de facto conſervat accidentia Euchariſtica, ſupplendo defectum cauſæ ſuſtentantis, fortius influendo in illa efficienter. Æquivocatio eſt in hoc, quod lumen in genere cauſæ formalis elevat intellectum intrinſece, ſed producit viſionem in genere cauſæ efficientis; Omnipotentia non poteſt ſupplere effectum formalem luminis, cum non poſſit intrinſece intellectum elevare; ſed poteſt ſupplere vices luminis, efficiendo immediate cum intellectu id, quod efficeret lumen. In forma nego min. Ad prob. nego pariter minorem.

IX. Objic. 2. Intellectus debet eſſe completus non ſolum phyſice, ſed etiam vitaliter, ut poſſit viſionem producere; ſed nequit eſſe vitaliter completus ſine lumine intrinſeco; ergo ſine hoc lumine nequit proxime Deum videre. Prob. min. quia complementum vitale debet eſſe intrinſecum; aliter operatio vitalis non eſſet motus ab intrinſeco.

Confirm. 1. Potentia phyſice incompleta nequit compleri ſine complemento phyſico: ergo potentia incompleta vitalis nequit compleri ſine complemento vitali, ſeu ſine comprincipio vitaliter concurrente ad actum vitalem; ſed Omnipotentia extrinſeca non eſt principium, quod poſſit vitaliter concurrere ad viſionem; ergo nequit intellectus compleri extrinſece ab Omnipotentia in ordine ad Deum videndum.

Confirm. 2. Si daretur viſio ſine lumine intrinſeco, daretur actus ſecundus ſine actu primo; lumen enim complet actum primum relate ad actum ſecundum viſionis; ergo ut ſupra.

Confirm. 3. quia Clemens V. in Concilio Viennenſi, ut refertur in Clementina *Ad noſtrum* de Hæreticis, damnat Beguardos, & Beguinas, alioſque dicentes, *quod anima non indigeat lumine gloriæ ipſam elevante ad Deum videndum, & eo beate fruendum*; ergo inſiſtendo verbis Concilii non poteſt dari Viſio Dei abſque lumine gloriæ per ſolam Omnipotentiam ſpeciali modo influentem in illam.

Reſp. recurrere inſtantias de oculo relate ad viſionem Parietis; de virtute motiva Montis &c. quæ poſſunt per Omnipotentiam compleri in ordine ad actum vitalem. Deinde argumentum probat, quod Omnipotentia concurrens ut cauſa prima concurſu generali ad viſionem ſimul cum intellectu, & lumine impediat, quominus viſio ſit actus vitalis, quia Omnipotentia non eſt comprincipium vitale, & intrinſecum, ſeu vitaliter concurrens ad viſionem. In forma diſt. maj. Intellectus debet eſſe completus vitaliter, hoc eſt debet habere virtutem vitalem completam, concedo; hoc eſt debet habere complementum vitale, & intrinſecum, nego majorem, & diſtinguo pariter minorem; Non poteſt intellectus eſſe completus vitaliter ſine lumine intrinſeco, hoc eſt non habet virtutem vitalem completam ſine lumine intrinſeco, nego, hoc eſt non habet complementum vitale ſine lumine intrinſeco, omitto minor. (revera enim lumen, licet ſit intrinſecum intellectui, non per hoc eſt vitale, cum non ſit ab intrinſeco, ut diximus) & nego conſequentiam. Ad probationem minoris, diſt. antec. quod complet potentiam vitalem debet eſſe intrinſecum, nego; quod complet potentiam vitalem, ſi ſit vitale, debet eſſe intrinſecum, conc. antec. & nego conſeq. Sic Omnipotentia ſuo concurſu generali proprio cauſæ primæ complet virtutem vitalem, nec per hoc eſt intrinſeca: & ſi Deus ſuppleret vices ſpeciei impreſſæ relate ad cognitionem parietis, compleret potentiam vitalem; & tamen hujuſmodi complementum non eſſet vitale, ſeu intrinſecum.

Ad 1. confirm. nego primam conſequentiam. Diſparitas eſt, quia effectus phyſicus nequit prodire, niſi phyſice dentur, quæ conflant cauſam phyſicam; at operatio vitalis prodire poteſt, licet non omnia, quæ complent cauſam vitalem, ſint intrinſeca, & vitalia, ut oſtendimus.

Ad 2. diſt. antec. Daretur actus ſecundus ſine actu primo præciſo, nego, ſine aliquo actu primo ſufficienti, concedo antec. & nego conſeq. Effectus, qui procedit a cauſa præciſa nequit haberi ſine illa; qui vero procedit a cauſa A ſufficienti, poteſt prodire ſine tali cauſa, per hoc, quod procedat a cauſa B, quæ pariter ſit ſufficiens; lumen intrinſecum eſt cauſa viſionis ſufficiens, non vero præciſa, & ideo etiam ſine lumine intrinſeco haberi poteſt actus primus completus in ordine ad productionem viſionis.

Ad 3. reſp. expreſſe Concil. Viennenſe damnare tam malignos Beguardos, quam infideles illas mulieres Beguinas, qui in regno Alemaniæ aſſerebant, quod *quælibet intellectualis natura in ſe ipſa naturaliter ſit*

bea-

beata; unde inferebant, quod non indigeat lumine gloriæ, qua elevetur ad Deum videndum. Quare mens Concilii eſt, quod anima non poſſit Deum videre viribus naturæ, ſed quod indigeat comprincipio elevante, quod connaturaliter eſt lumen intrinſecum: Quinimo Concilium, ut præſcinderet ab hac quæſtione ſcholaſtica, non dixit, quod anima indigeat *lumine intrinſeco*, ſed ſolum dixit, quod indigeat *lumine elevante* ad Deum videndum, ſatis enim eſt, quod anima a comprincipio ſupernaturali elevetur, ſive hoc ſit lumen intrinſecum, ſive ſit aliud comprincipium extrinſecum, quod lumini intrinſeco æquipolleat in ordine ad elevandum intellectum; unde comprincipium hoc extrinſecum bene poteſt dici, quod ſit æquivalenter, ſi minus formaliter, lumen elevans.

ARTICULUS III.

Utrum Intellectus inæquales cum æquali lumine æqualiter Deum videant?

X. Dari de facto in Beatis viſionum inæqualitatem, non dubitatur apud Catholicos, cum definitum ſit in Florentino, pro meritorum diverſitate inæqualiter Deum videri, juxta illud Apoſtoli: *Qui parce ſeminat, parce & metet*; & Joannis 14. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt*: Sicut enim damnati inæqualiter puniuntur, pro inæqualitate demeritorum; ita Beati præmiantur inæqualiter pro inæqualitate meritorum. Negant hoc Joviniani, quia in parabola illa Euangelii dicitur denarius diurnus æque ſolutus primis, & noviſſimis laborantibus in Vinea. Negant etiam Lutherani dicentes, quod Chriſtus æque pro omnibus meruerit. Sed parabola illa ex Auguſtino intelligenda eſt de auxiliis ad beatitudinem comparandam neceſſariis, quæ aliquando ex benigna Dei liberalitate æque dantur tam in Pueritia, quam in ætate adulta, necnon etiam in provecta. Lutherani vero docentes, Juſtitiam in nobis unice derivari ab imputatione extrinſeca meritorum Chriſti, & ideo eſſe in omnibus æqualem, damnantur a Tridentino ſeſſ. 6. can. 11.

Difficultas nunc eſt, Utrum viſionum, & beatitudinis inæqualitas unice oriatur ex inæqualitate luminis elevantis, an etiam provenire poſſit ab inæqualitate intellectuum, ut proinde clarius Deum videat Angelus v. g. quam Homo, ſi uterque æquali lumine elevetur? Thomiſtæ putantes, lumen eſſe totam rationem agendi docent, inæqualitatem viſionum non poſſe ab intellectuum inæqualitate provenire; quod etiam docent Gabriel, Paludanus, Suar., Vaſq., Valent., Becan., & alii non pauci, etiamſi putent, intellectum cum lumine influere in viſionem. Oppoſita tamen ſententia eſt Scoti, & Scotiſtarum communiter, Molin., Ripald., Leſſ., Ovied., & aliorum quamplurium, quibus favet D. Tho. qui, ut advertit Cajetanus apud Arriagam diſp. 7. n. 32. docet, viſionis perfectionem magis attendi ſecundum perfectionem luminis; ac proinde vult, quod etiam attendi debeat ſecundum perfectionem intellectus.

Alii tamen docent, de poſſibili provenire poſſe hanc inæqualitatem ab intellectuum inæqualitate, de facto tamen non ita accidere.

XI. Dico equidem cum Angelico, & Scotiſtis, viſionum inæqualitatem oriri etiam ab inæqualitate intellectuum.

Prob. Univerſim quoties cauſa eſt perfectior, & in effectum influit formaliter ut perfectior, hoc eſt aſſimilando effectum ſibi ſecundum illud prædicatum, in quo eſt perfectior, toties cauſat effectum perfectiorem; ſed intellectus Angelicus v. gr. cum lumine ut unum, eſt cauſa viſionis perfectior, quam ſit intellectus humanus cum lumine pariter ut unum; & in viſionem influit formaliter ut perfectior, hoc eſt aſſimilando illam ſibi in *vitalitate*, in qua intellectus Angelicus præſtat humano; ergo intellectus Angelicus cum æquali lumine producit viſionem perfectiorem, quam humanus; atque adeo viſionum inæqualitas oriri etiam poteſt ex inæqualitate intellectuum.

Neque dicas 1. Verum eſſe, quod ſi cauſa perfectior agat formaliter ut perfectior, cauſet effectum perfectiorem, ſed non eſſe verum, quod agat ut perfectior per hoc, quod aſſimilet ſibi effectum in eo prædicato, in quo alteri præſtat.

Nam contra eſt, quia inductione conſtat, id eſſe verum; Oculus enim v. g. perfectior cum æquali lumine, ac ſpecie objecti agit formaliter ut perfectior, & clarius videt, cum aſſimilet viſionem ſibi in predicato vitalitatis materialis, in qua præſtat oculo minus perfecto: & eadem ratione duo oculi inæquales, ſi æqualiter eleventur ad videndam lucem Corporum beatorum, inæqualiter illam vident: Sic etiam duo intelle-

lectus æquales cum lumine inæquali inæqualem cauſant Dei viſionem ; ergo pariter viceverſa duo intellectus inæquales cum lumine æquali.

In tantum oleum v. g. in Sacramento Unctionis , & Aqua in Sacramento Baptiſmi, ſi æqualiter eleventur , cauſant gratiam æqualem , quia Oleum non influit in Gratiam formaliter ut perfectius , aſſimilando ſibi effectum in eo prædicato , in quo præſtat aquæ; Similiter ſi duo oculi inæquales eleventur æqualiter ad producendam Dei viſionem , non cauſabunt effectum inæqualem, quia non influunt ut inæquales, cum non aſſimilent ſibi effectum, nempe Dei viſionem, in vitalitate materiali propria oculi: contra vero quando oculi inæquales æqualiter elevantur ad videndam lucem materialem corporum Beatorum, cauſant viſiones inæquales ; ergo eodem modo intellectus inæquales æqualiter elevati inæqualiter Deum vident , eo quod aſſimilent ſibi effectum in eo prædicato , in quo unus intellectus alteri præſtat, videlicet in prædicato intellectivi; & ideo intellectus perfectior producit viſionem Dei ſupernaturalem formaliter ut perfectior eſt.

Neque dicas 2. Intellectum non aſſimilare ſibi viſionem Dei ; cum intellectus non poſſit naturaliter producere niſi cognitionem Dei ænigmaticam . Nam contra eſt , quia negari non poteſt, quod viſio Dei aſſimiletur intellectui in vitalitate intellectiva propria talis potentiæ ; licet enim naturaliter non poſſit intellectus Deum cognoſcere niſi ænigmatice, nihilominus cum Deus ſit intra ſpecificativum potentiæ intellectivæ , ideo viſio Dei eſt effectus ita proprius talis potentiæ , ut non poſſit alteri competere ; ac proinde intellectus perfectior cauſando viſionem Dei agit formaliter ut perfectior , hoc eſt aſſimilando ſibi viſionem in vitalitate unice ſpectante ad potentiam intellectivam, in qua ratione intellectus perfectior excedit minus perfectum.

XII. Confirm. 1. quia voluntas ſub illuſtratione Spiritus Sancti intenſa v. g. ut duo non ſolum poteſt libere conſentire, vel non conſentire , ſed etiam poteſt libere ponere conſenſum intenſum ut unum, vel ut duo, vel ut tria; ergo ſicut voluntas ratione conatus naturalis , quem exerit , poteſt ponere actum ſupernaturalem intentum ut tria, licet comprincipium ſupernaturale ſit intentum ut duo; ita poterit intellectus perfectior ſub lumine ut duo ponere viſionem perfectam ut tria , ita ut duo gradus reſpondeant lumini , & tertius majori perfectioni naturali intellectus.

Neque dicant Adverſarii, voluntatem ſub comprincipio ſupernaturali intenſo ut duo, non poſſe ponere actum ſupernaturalem intenſum ut tria . Nam oppoſitum docent communius apud Martinon. diſp. 38. num. 218. & Ripaldam diſp. 48. n. 4. Et ratio eſt perſpicua: nam ſi poteſt lumen ſupernaturale ſimul cum intellectu producere viſionem vitalem, quam nequit ſe ſolo ſine virtute naturali intellectus ; quare non poterit illuſtratio ſupernaturalis intenſa ut duo (v. g. de Dei bonitate) adjuvari ab illuſtratione naturali intenſa ut tria de eadem Divina Bonitate, in ordine ad producendum amorem Dei ſupernaturalem intenſum ut tria? Unde poterit etiam Voluntas ſuo conatu naturali ponere actum ſupernaturalem magis intenſum , quam ſit comprincipium ſupernaturale : aliter, ut notat Maſtrius, fruſtra conaretur voluntas ad diligendum Deum ex toto corde , hoc eſt intenſius & intenſius.

Confirm. 2. quando intellectus elevatur ad Deum videndum , non ſolum elevatur ſecundum rationem Entis , ſeu per potentiam obedientialem tranſcendentalem, ſed elevatur formaliter qua intellectus, ſeu per potentiam obedientialem prædicamentalem, cum transfundat in effectum prædicatum vitalitatis intellectivæ; ergo ſicut poteſt elevari formaliter , qua intellectus eſt, ita poteſt elevari , qua intellectus perfectior, & ſic transfundere in effectum vitalitatem intellectivam perfectiorem.

Confirm. demum, quia ſi intellectus Angelicus , & humanus divinitus cognoſcant objecta, quorum cognitio eſt indebita, ſcilicet arcana cordium, futura contingentia, aut objecta ſupernaturalia ; vel ſi cognoſcant ſimul objecta naturalia, quæ non poſſunt naturaliter ſimul cognoſcere , ita ut hujuſmodi cognitio ſit quoad modum , licet non quoad ſubſtantiam, ſupernaturalis; certe cognitio Angelica , cæteris paribus, erit perfectior, quia relate ad tales cognitiones potentia intellectiva perfectior influit formaliter ut cauſa perfectior aſſimilando ſibi effectum ; ergo etiam relate ad viſionem Dei , quæ eſt quoad ſubſtantiam ſupernaturalis .

Ex quibus fit , quod non ſolum de poſſibili, ſed etiam de facto intellectus perfectior cauſet cæteris paribus viſionem perfectiorem; cum connaturale ſit, quod cauſa

per-

perfectior perfectius influat in effectum,quem ſibi aſſimilat, ut oſtendimus inductione.

XIII. Objic. 1. ex majori perfectione potentiæ non infertur major perfectio actus; nam homo eſt perfectior Aquila, & tamen viſio hominis non præſtat viſioni Aquilæ; ergo licet complexum ex intellectu Angelico, & lumine ut unum ſit perfectius complexo ex intellectu humano, & lumine ut unum, non proinde ex illo prodire debet viſio perfectior.

Confirm. 1. Actus ſupernaturalis nequit prodire, niſi juxta menſuram concurſus exhibiti a potentia illum exigente; ſed ſolum lumen gloriæ exigit viſionem, non vero intellectus; cum non poſſit potentia naturalis exigere effectum ſupernaturalem; ergo ſolum ad menſuram luminis creſcit perfectio viſionis. Prob. major, quia univerſim inductione conſtat, effectum menſurari ſolum a perfectione cauſæ illum exigentis; ſic ſi Homo, & Aquila cauſent viſionem ocularem, hæc ſolum commenſuratur perfectioni potentiæ viſivæ illam exigentis, non vero perfectioni Animæ; & ſi Aqua, & oleum producant Gratiam in Sacramentis, hæc ſolum commenſuratur perfectioni elevationis: & ſi cauſa prima, ſcilicet Deus, aut cauſa univerſalis, ſcilicet ſol, concurrant ad effectus ſublunares, iſti ſolum commenſurantur perfectioni cauſæ ſecundæ particularis illos exigentis.

Confirm. 2. quia aliter aliquis gradus viſionis ſupernaturalis tribueretur perfectioni majori potentiæ naturalis, unde poſſet aliquis actus ſupernaturalis meritorius tribui Naturæ, non Gratiæ, quod eſt error Semipelagianorum.

Reſp. perfectionem majorem cauſæ non inferre majorem perfectionem effectus, niſi illa influat formaliter ut cauſa perfectior, aſſimilando ſibi effectum, ut in caſu noſtro intellectus perfectior influit formaliter ut perfectior, aſſimilando ſibi effectum, nempe viſionem in ea formalitate, in qua unus intellectus alteri præſtat, videlicet intellectivitate. Quamvis enim intellectus ſolum habeat potentiam naturalem, & partialem relate ad cognitiones Dei ænigmaticas; habet tamen potentiam inchoatam, & obedientialem relate ad Dei viſionem, ita ut ad illam concurrat non per potentiam obedientialem tranſcendentalē, hoc eſt quatenus eſt Ens Deo ſubjectum, ſed per potentiam obedientialem prædicamentalem, ſeu quatenus eſt tale ens, nempe quatenus eſt intellectus, cauſando ſcilicet Dei viſionem, qua reddatur videns; ubi lapis v. gr. ſi elevetur per potentiam obedientialem tranſcendentalem ad producendam Dei viſionem, per illam non redderetur videns Deum, ſed ſolum redderetur habens Dei viſionem; & ideo intellectus cauſando Dei viſionem aſſimilat illam ſibi in prædicato intellectuali, ſeu in vitalitate propria potentiæ intellectivæ; unde intellectus perfectior agit formaliter ut perfectior, transfundendo ſuam majorem perfectionem in ipſam viſionem.

Ad 1. confirm. Quamvis intellectus nude ſumptus non exigat Dei viſionem, exigit tamen illam intellectus ſub lumine, ita ut hujuſmodi effectus qua vitalis reſpondeat intellectui, & qua ſupernaturalis lumini; unde ſicut ex majori perfectione luminis creſcit perfectio viſionis, ita etiam ex majori perfectione intellectus. Homo, & Aquila in viſionem ocularem non influunt formaliter, niſi ſecundum quod habent potentiam viſivam; non vero ſecundum quod Anima poteſt producere intellectiones, & volitiones, in quo Homo præſtat Aquilæ, unde potius hæc paritas retorquetur. Similiter aqua, & oleum non influunt in Gratiam formaliter, ſed ſolum quatenus ſunt Ens Deo ſubjectum, & ideo non menſurant perfectionem Gratiæ. Pariter Deus, & ſol ita influunt cum cauſa ſecunda particulari in effectum, ut non aſſimilent illum ſibi.

Ad 2. Quamvis perfectioni majori intellectus reſpondeat aliquis gradus viſionis ſupernaturalis; nihilominus illi reſpondet ſecundum quod eſt vitalis, non ſecundum quod eſt ſupernaturalis; unde non ſequitur, quod poſſit ullus actus ſupernaturalis meritorius vitæ æternæ tribui Naturæ, & non Gratiæ. Et ſimiliter per Adverſarios perfectioni majori luminis reſpondet aliquis gradus viſionis vitalis, ſolum ſecundum quod eſt ſupernaturalis, non ſecundum quod eſt vitalis, quod eſt dicere, viſionem eſſe identice vitalem, & ſupernaturalem, ita ut non eſſet vitalis, ſi non procederet a potentia vitali, nec eſſet ſupernaturalis, ſi non procederet a comprincipio ſupernaturali. Explicat Cardin. de Lugo concurſum duorum intellectuum inæqualium ad viſionem Dei exemplo duorum calamorum, quorum alter ſit altero politior; ſi enim uterque elevetur a Deo ad producendos characteres aureos, certe erunt elegantiores characteres efformati a calamo politiori, quin hinc fieret, quod characteres iſti

iſti ſupernaturales ſecundum ullum gradum exigantur a calamis : & eodem modo, ſi duo oculi inæquales eleventur ad videndum lumen ſupernum Corporum Beatorum, oculus perfectior videbit perfectius, nec tamen ullus gradus hujus viſionis indebitæ reſpondebit virtuti naturali oculi. Similiter in caſu noſtro.

Ubi adverto, hac in re paſſim urgeri poſſe Adverſarios reſpondendo per inſtantiam, applicando ſupernaturalitati luminis, quod illi objiciunt circa vitalitatem intellectus. Si enim verum eſſet, quod aliquis gradus viſionis ſupernaturalis unice tribueretur perfectioni majori intellectus perfectioris (quod nobis objiciunt) quare non eſt verum, quod aliquis gradus viſionis vitalis unice in eorum ſententia tribuatur perfectioni majori luminis intenſioris, ita ut nullatenus ille gradus in ſenſu reali tribuatur potentiæ intellectivæ vitali?

XIV. Objic. 2. ex Suar. Intellectus producit viſionem in quantum elevatus per lumen: ergo ſolum ratione luminis elevantis, atque adeo lumini, non intellectui reſpondet perfectio viſionis; ſicuti quia Aqua v. gr. calefacit in quantum calida, perfectioni caloris, non Aquæ reſpondet calor productus.

Confirm. 1. quia tota ratio agendi, vel ſaltem exigendi viſionem reſidet in ſolo lumine; ſicut quando Aqua calefacit, ſolus calor agit, & exigit calorem; ergo ut prius.

Confirm. 2. quando Aqua elevatur ad producendam Gratiam, elevatur in quantum Ens ſubditum Deo, & major perfectio Aquæ de materiali ſe habet in ordine ad productionem Gratiæ : unde Aqua perfectior non producit Gratiam perfectiorem; ergo, dum elevatur intellectus ad viſionem, elevatur in quantum eſt intellectus ſubditus Deo, & major perfectio intellectus ſe habet de materiali: unde non producit viſionem perfectiorem.

Reſp. diſt. antec. Intellectus agit ut elevatus per lumen, ſi fiat ſenſus, quod tota ratio elevandi ſit lumen, concedo; ſi fiat ſenſus, quod tota ratio agendi ſit lumen, ſicut tota ratio calefaciendi in Aqua eſt calor, nego antec. & conſeq.

Ad primam Confirm. etiamſi detur Thomiſtis, quod intellectus non ſit partialis ratio agendi, nec influat in viſionem, adhuc non negatur ab ipſis Thomiſtis, quod intellectus ſit vera cauſa viſionis, & non ſe habeat ut aqua calida, relate ad productionem caloris, cujus non eſt vera cauſa, cum aqua reſiſtat calori, intellectus vero non reſiſtat lumini, & viſioni : ſicut enim per Thomiſtas ſubſtantia ignis eſt vera cauſa principalis, dum producitur ignis, ita ut agat ut quod, licet non influat immediate in ignem, quia calor eſt tota ratio agendi, ſeu agens ut quo tanquam cauſa inſtrumentalis; ita intellectus per Thomiſtas eſt vera cauſa viſionis agens ut quod, licet lumen ſit tota ratio agendi agens ut quo. Propterea, ut notat Didacus de Sylva in 1. p. q. 12. ar. 13. negari nequit a Thomiſtis, quod intellectus perfectior cauſet viſionem perfectiorem, cum intellectus perfectior licet non influat, adhuc ſit vera cauſa viſionis, & illam cauſet formaliter ut cauſa, ſibimet aſſimilando.

Ad 2. nego conſeq. Aqua non aſſimilat ſibi Gratiam in alio prædicato proprio aquæ qua talis, & ideo perfectio major aquæ ſe habet de materiali; contra vero intellectus aſſimilat ſibi viſionem in vitalitate intellectiva, cum agat per potentiam obedientialem prædicamentalem, & ideo major perfectio intellectus ſe habet de formali.

XV. Objic. 4. Si poſſet lumen ut duo cum intellectu perfectiori cauſare viſionem ut tria, ſequeretur primo, quod hic effectus ſupernaturalis excederet in ſupernaturalitate perfectionem ſuæ cauſæ. Secundo quod poſſet adeo creſcere perfectio intellectus in infinitum, ut viſio ſub uno tantum gradu luminis eſſet perfectior viſione ipſa intenſiſſima Chriſti Domini. Tertio poſſet adeo creſcere perfectio intellectus, ut compenſaret defectum luminis; unde viſio Dei poſſet eſſe ſine lumine gloriæ.

Reſp. ad 1. diſt. ſequ. Effectus hic excederet perfectionem ſuæ cauſæ inadæquatæ, concedo; cauſæ adæquatæ, nego ſequelam, & recurrit inſtantia : Sicut enim quando lumen eſt ut tria, & perfectio intellectus eſt ut duo, licet viſio habeat vitalitatem ut tria, adeo ut excedat vitalitatem intellectus ſecundum ſe ſpectati, non per hoc excedit perfectionem ſuæ cauſæ adæquatæ; ita viceverſa quando perfectio intellectus eſt ut tria, & lumen ut duo, licet viſio habeat ſupernaturalitatem ut tria, unde excedat ſupernaturalitatem ſolius luminis ſecundum ſe ſpectati, non per hoc excedit perfectionem ſuæ cauſæ adæquatæ. Et ratio eſt, quia licet omnes tres gradus viſionis ſupernaturalis cauſentur a lumine ut duo, non cauſantur tamen totaliter totalitate

cau-

cauſæ, ſed ſolum totaliter totalitate effectus; unde nil mirum, quod poſſint prodire a lumine ut duo: Ad eum modum quo tres gradus vitalitatis in viſione prodire poſſunt a potentia vitali perfecta ut duo, ſi concurrat lumen intenſum ut tria.

Ad 2. concedo ſequelam: non eſt inconveniens, quod adeo creſcat perfectio potentiæ, ut compenſet defectum alterius comprincipii; ſicut poteſt adeo creſcere perfectio potentiæ viſivæ, ut ſub luce ut unum videat, quæ videt alia potentia minus perfecta ſub luce ut 100. aut ut 1000.

Ad 3. nego ſequelam: Sicut nunquam poteſt adeo creſcere perfectio potentiæ viſivæ, ut compenſet omnem omnino defectum lucis, nec poteſt adeo creſcere lumen gloriæ, ut compenſet omnem defectum intellectus, adeo ut viſio procedat a ſolo lumine ſine intellectu: ita nec poteſt adeo creſcere perfectio intellectus, ut ſine alio lumine viſionem producat. Et ratio eſt, quia lumen gloriæ, & intellectus ſunt cauſæ heterogeneæ, ut ſunt oculus, & ſpecies objecti; immo etiam ſunt cauſæ diverſi ordinis; unde nequit ex infinito unius incremento compenſari totalis defectus alterius.

XVI. Objic. ultimo: Beati ex Florentino vident Deum inæqualiter pro diverſitate meritorum: ergo inæqualitas viſionis ſolum habetur a luminis inæqualitate, quod datur in præmium meritorum, non vero ab inæqualitate intellectuum: Aliter poſſet intellectus perfectior cum minori merito æqualiter Deum videre, ac intellectus minus perfectus cum merito majori: unde ſaltem de facto inæqualitas viſionis unice habetur ab inæqualitate luminis.

Huic argumento alii aliter reſpondent. Aliqui cum Tatareto docent, intellectum minus perfectum habere a Deo majus lumen, quam intellectum perfectiorem, ſi merita ſint æqualia, ut poſſint æqualem viſionem, ac præmium habere. Alii cum Molin., & Baſſolo, utrumque intellectum habere æquale lumen, ſed intellectum minus perfectum magis a Deo elevari extrinſece, & ſic viſionem utriuſque eſſe æqualem. Alii cum Joanne a S. Thoma, Deum impedire, ne lumen collatum intellectui perfectiori cauſet viſionem perfectiorem. Alii apud Leſſium, quod præmium immediatum ſit æquale in habentibus æqualia merita; viſio vero, quæ eſt præmium mediatum, ſit inæqualis; ſi intellectus ſint inæquales.

Equidem tamen cenſeo cum Recentioribus communius, viſionem, quæ reſpondet merito, & lumini, eſſe in utroque intellectu æqualem, & ideo præmium eſſe æquale, tum relate ad lumen, tum relate ad viſionem, quæ tali lumini reſpondet: At viſio ut reſpondens perfectioni intellectus eſt inæqualis, ac proinde præmium materialiter, & identice in utroque eſt inæquale, licet formaliter qua præmium eſt, ſit æquale: Sic v. gr. ſi in præmium detur veſtis pretioſa duobus, quorum alter ſit corpore eleganti, unde formoſius incedat, hic non diceretur habere præmium majus formaliter, ſed ſolum materialiter, quatenus ex tali præmio majus lucrum reportaret. Et ſimiliter ſi in præmium detur gladius æqualis duobus virium, aut artis militaris inæqualibus, qui viribus, aut arte militari præſtaret, reportaret majus præmium materialiter, non formaliter.

In forma diſt. anteced. Beati vident Deum inæqualiter pro diverſitate meritorum, quatenus ſolum pro diverſitate meritorum viſiones, in quantum ſunt formaliter præmium, ſunt inæquales, concedo, ita ut non poſſint eſſe præmium materialiter inæquale pro diverſitate intellectuum, nego antec., & conſeq. Ratio autem, cur ſic explicanda ſint verba Concilii, eſt, quia hoc fert connaturalitas luminis gloriæ, quod cauſet viſionem perfectiorem cum intellectu perfectiori: verba autem Conciliorum, ſicut etiam Scripturarum ex Auguſtino explicanda ſemper ſunt in ſenſu excludente miraculum, quoad ejus fieri poteſt.

XVII. Colligo vim noſtræ ratiocinationis. Eſt axioma Theologicum, quod ordo Gratiæ imitetur ordinem Naturæ, ſeu quod cauſæ ſupernaturales imitentur naturales, (hinc enim dicimus v. g. lumen gloriæ debere eſſe intrinſecum, quia cauſæ naturales non agunt, niſi ſint intrinſece completæ; Dicimus etiam Sacramenta cauſare Gratiam inæqualem in ſubjectis inæqualiter diſpoſitis, quia hoc accidit in cauſis naturalibus) atqui cauſæ naturales inæquales cauſant effectum inæqualem, quando illum aſſimilant ſibi in eo prædicato, in quo ſunt inæquales, non vero ſi non aſſimilent, ut conſtat inductione; nam duo oculi inæquales, & duæ ſpecies objecti inæquales cauſant viſionem inæqualem, eo quod illam ſibi aſſimilent; contra vero duæ Aquæ inæqualiter perfectæ, ſi ſint æqualiter calidæ, cauſant calorem æqualem, quia illum ſibi non aſſimilant; ſicut

etiam

etiam Homo, & Equus ſi habeant potentiam viſivam æqualem, cauſant viſionem æqualem; ergo idem dicendum in cauſis ſupernaturalibus. Hinc duo intellectus inæquales cauſant viſiones inæquales, quia illas aſſimilant ſibi in vitalitate intellectiva: contra vero duæ Aquæ inæquales non cauſant in Sacramento Gratiam inæqualem, ſi æqualiter eleventur, quia non aſſimilant Gratiam ſibi in eo prædicato, in quo ſunt inæquales.

QUÆSTIO V.

De Specie impreſſa creata Dei.

I. NOmine hujus ſpeciei impreſſæ venit qualitas intentionalis repræſentativa Dei in actu primo, & per ſe ordinata ad concurrendum ad Dei viſionem influxu objectivo vice ipſius Dei; eo modo, quo ſpecies impreſſa Parietis eſt per ſe ordinata ad cauſandam viſionem Parietis vice objecti abſentis; cum hoc tamen diſcrimine, quod ſpecies vicaria Parietis ſuppleat defectum, & abſentiam Parietis; unde dicitur virtus illius, & proxima ejus intelligibilitas; contra vero ſpecies impreſſa creata Dei non ſuppleat ullum Dei defectum, nec dicatur Virtus vicaria objecti increati, aut proxima ejus intelligibilitas, ſed ſit inſtrumentum libere a Deo aſſumptum ad influendum in viſionem vice ipſius objecti divini; atque adeo ſit ſolum applicativa proximæ intelligibilitatis divinæ: eo pacto quo Creatura, quando coagit cum Omnipotentia potente de ſe proxime producere effectum adæquate, non dicitur eſſe virtus productivitatis Divinæ, ſed Inſtrumentum libere aſſumptum a Deo Omnipotente ad coagendum cum ipſo. In hoc autem differt concurſus objectivus ſpeciei impreſſæ a concurſu effectivo intellectus in ſpeciem expreſſam, ſeu in cognitionem, quod concurſus objectivus habeatur ab eo, quod eſt virtualis imago objecti, ſeu quod habet virtutem cauſandi de ſe imaginem objecti tamquam virtus illius, ſecus vero concurſus effectivus.

Prob. Hujuſmodi ſpeciem impreſſam creatam Dei eſſe poſſibilem, docent communius recentiores cum Suario, Valent., Arriag., Faſolo, contra Thomiſtas cum Granado, Amic., Recup.; imo Vaſq. 1. parte diſt. 38. docet etiam, dari de facto, & identificari cum lumine gloriæ; quod tamen negat Suar. lib. 2. c. 12. Quod attinet ad D. Th. putant Thomiſtæ, eam negari ab Angelico, cum dicat quæſt. 2. art. 2. per nullam ſimilitudinem creatam videri poſſe Divinam eſſentiam. Sed D. Th. interpretandus eſt cum Suario, & Vaſquio, quod loquatur de ſimilitudine objectiva phyſica, in qua Deus videatur, non vero de intentionali, per quam videatur; cujuſmodi eſt hæc ſpecies impreſſa; vel quod loquatur de ſimilitudine intentionali, ſeu de ſpecie impreſſa, quæ exigatur ab objecto Increato, ſicut exigitur ab objecto creato.

II. Dico itaque, poſſibilem eſſe ſpeciem impreſſam creatam Dei.

Prob. tum negative, tum etiam quia hujuſmodi ſpecies non arguit imperfectionem in Deo, ſed potius abundantiam perfectionis, quatenus poteſt Deus viſionem producere influxu objectivo, tum immediate per ſe ipſum, tum mediate per hanc ſpeciem; Sicut arguit in Deo abundantiam perfectionis poſſe effectus creatos producere influxu effectivo non ſolum immediate per ſe ipſum, ſed etiam mediate per cauſas ſecundas. Neque poſſet dici hæc ſpecies eſſentialiter ſuperflua; Ratio eſt quia hæc non deſerviret ad hoc, ut Deus poſſit proxime intelligi per virtutem propriam, & principalem, ſed ſolum ut poſſit proxime intelligi per hoc inſtrumentum liberum, ſeu per applicationem ſuæ intelligibilitatis: Sicut vis cauſativa in Creatura non deſervit, ut Omnipotentia poſſit proxime producere per virtutem propriam, & principalem, ſed ut poſſit proxime producere per inſtrumentum creatum libere aſſumptum.

Confirm. & explicatur: Poteſt Deus ex perfectione ſuæ Omnipotentiæ communicare Creaturæ vim productivam, ita ut per cauſas ſecundas non reddatur proxime productivus, (cum hoc habeat de ſe) ſed ſolum fiat proxime productivus mediate; ergo pariter objectum Divinum ex perfectione ſuæ intelligibilitatis poteſt Creaturæ communicare vim ſuam influxivam objectivam, ita ut per hanc Creaturam non fiat proxime intelligibilis, (cum hoc habeat de ſe) ſed ſolum ſit proxime intelligibilis mediate; atqui hujuſmodi Creatura eſſet ſpecies impreſſa Dei, gerens vices eſſentiæ Divinæ ſuo influxu objectivo; ergo hujuſmodi ſpecies non repugnat.

Confirm. 2. quia communius admittitur, quod poſſit Deus elevare v. gr. lapidem ad

pro-

producendam viſionem beatam in intellectu, ſupplendo vices tum luminis influentis effective, ac ſe tenentis ex parte potentiæ, tum etiam eſſentiæ Divinæ influentis objective; ergo ſecundum ſe non repugnat, quod influxus objectivus, qui habetur immediate ab eſſentia Divina, habeatur immediate a Creatura obedientialiter elevata; ergo ſicut poteſt hic influxus objectivus haberi obedientialiter a lapide, ita poterit haberi connaturaliter a ſpecie impreſſa creata, ſeu a qualitate de ſe ordinata ad cauſandum connaturaliter hunc effectum.

III. Objic. 1. Species impreſſa creata Dei argueret in Deo defectum, & indigentiam; ergo repugnat. Prob. antec. De ratione ſpeciei impresſæ eſt ultimo complere, ac determinare objectum in ratione intelligibilis; ergo ſupponit objectum complebile, ac determinabile in ratione intelligibilis; ſed quod eſt complebile, & determinabile, eo ipſo eſt defectuoſum, & indigens; ergo ſpecies impreſsa Dei arguit in objecto Increato defectum, & indigentiam.

Confirm. 1. Angelus cum non indigeat ſpecie impreſsa, ut ſeipſum intelligat, non cognoſcit ſeipſum per ſpeciem impreſsam; &, ſi daretur hæc ſpecies, argueret in Angelo indigentiam; ergo cum Deus non indigeat ſpecie impreſsa, ut proxime poſſit videri a Beatis, ideo hujuſmodi ſpecies non datur; & ſi daretur, inferret in Deo indigentiam, & defectum: Species enim de ſe eſt vicaria objecti, ſuppletque ejus vices in hoc, quod cum non poſſit immediate objectum influere in cognitionem ſui, quando potentia eſt diſtans, tunc influit per ſpeciem: cum ergo Deus ſit intime præſens intellectui Beatorum, non indiget ſpecie ſui vicaria; & ſi illa daretur, argueret indigentiam in objecto increato.

Confirm. 2. Illud præſtat ſpecies impreſſa ex parte objecti, quod præſtat lumen gloriæ ex parte potentiæ; ſed lumen gloriæ ſupplet defectum potentiæ; ergo ſpecies impreſſa defectum objecti. Quare ſicut nequit intellectus Divinus intueri ſeipſum per lumen diſtinctum, ita objectum increatum videri nequit per ſpeciem impreſſam diſtinctam.

Reſp. neg. antec. De ratione ſpeciei impreſſæ ſolum eſt gerere vices objecti influendo objective in cognitionem, perinde ac ipſum objectum influeret immediate; quod convenit tam ſpeciei impreſſæ objecti creati, quam increati. Quod vero ſuppleat defectum objecti, videlicet aut ejus materialitatem, aut diſtantiam, aut non exiſtentiam, reddatque illud proxime intelligibile, tanquam ejus virtus, & non tanquam inſtrumentum libere aſſumptum ab ipſo objecto, ſpectat ſolum ad ſpeciem impreſſam objecti creati. Quare ad probationem antecedentis, diſtinguo antecedens: de ratione ſpeciei impreſſæ ut ſic eſt complere, ac determinare objectum in ratione intelligibilis, ſi Tò complere ſumatur proprie, connotando in objecto incompletionem, & defectum, nego; ſi Tò complere ſumatur improprie, ita ut ſignificetur, quod libere adjungatur objecto, ut per illam fiat proxime intelligibile, eo modo, quo Omnipotentiæ adjungitur libere cauſa ſecunda, cum qua agat, concedo antec., & nego conſequentiam. Sic ſi Rex libere utatur Miniſtris ad Regni gubernationem, quod poteſt ipſe immediate gubernare, Miniſter ſolum improprie dicitur complere vim gubernativam regiam; ſecus vero ſi indigeat tali Miniſtro.

Ad 1. confirm. Angelus de facto non cognoſcit ſeipſum per ſpeciem impreſſam, ut docent communius, ſicut nec objecta ſecum compenetrata, quia ea ſpecies eſt naturaliter ſuperflua; cum poſſit objectum immediate exhibere influxum objectivum: Hinc tamen non ſequitur, quod non poſſit divinitus Angelus ſeipſum cognoſcere per ſpeciem impreſſam; cum poſſit Deus impedire, ne Angelus immediate influat objective in intellectum proprium. Similiter Divina eſſentia de facto immediate exhibet influxum objectivum in intellectum Beatorum, cui eſt intime præſens, ut docent communius; Hinc tamen non ſequitur, quod non poſſit hunc ipſum influxum exhibere per ſpeciem impreſſam. In forma concedo antec. & nego ſecundam partem conſequentiæ. Adde, quod ſi paritas Angeli teneret, ſequeretur, quod ſicut Angelus de facto ſeipſum cognoſcit neceſſario, & quantum poteſt; ita Beatus, cui Deus eſt intime præſens, deberet neceſſario Deum cognoſcere, quantum eſt cognoſcibilis; quod eſt falſiſſimum; cum Deus ſit Speculum voluntarium, nec ſufficit, quod ſit intime præſens intellectui creato, ut propterea debeat cognoſci, ſed requiritur, quod ſit præſens intentionaliter per influxum objectivum, qui poteſt libere ſive ab ipſamet eſſentia Divina, ſive per ſpeciem impreſſam promanare.

Ad 2. diverſimode lumen gloriæ ſe tenet ex parte potentiæ, ac ſpecies impreſſa Dei ſe tenet ex parte objecti; nam lumen eſt neceſſarium potentiæ creatæ, ut poſſit Deum videre, & licet poſſit etiam videri Deus ſine lumine intrinſeco, at hoc nequit fieri ad arbitrium ipſius intellectus, ſed ad arbitrium Dei ſpecialiter concurrentis: contra vero ſpecies impreſſa Dei non eſt neceſſaria, ut Deus videatur, ſed ad arbitrium ipſius objecti poteſt adhiberi: propterea lumen arguit imperfectionem in potentia; contra vero ſpecies impreſſa arguit in objecto Increato abundantiam perfectionis.

IV. Objic. 2. Hæc ſpecies impreſſa eſt eſſentialiter ſuperflua; ergo impoſſibilis. Prob. antec. In priori ad ipſam habetur quicquid per ipſam præſtatur, ſcilicet Deum eſſe proxime intelligibilem.

Confirm. ſi quantitas identificaretur cum materia, quantitas ſuperaddita eſſet eſſentialiter ſuperflua, quia impenetrabilitas haberetur in priori ad quantitatem ſuperadditam; ergo cum de facto identificetur cum Deo proxima intelligibilitas, ſpecies ſuperaddita, qua Deus reddatur proxime intelligibilis, eſſet eſſentialiter ſuperflua: ſicut etiam eſſet eſſentialiter ſuperflua in Deo ubicatio, aut duratio diſtincta, quia per immenſitatem, & æternitatem eſt eſſentialiter ubique, & quandocumque.

Neque obſtat paritas de Omnipotentia, quæ de ſe eſt proxime productiva, & tamen poteſt libere adhibere inſtrumentum creatum, quo reddatur proxime productiva mediate. Nam cauſa ſecunda, cum qua coagit Omnipotentia, non eſt ratio, *qua*, ſed eſt ratio, *quæ* agit ſimul cum Omnipotentia: contra vero ſpecies impreſſa non eſt ratio *quæ*, ſed eſt ratio *qua* Deus intelligitur; ergo eſt eſſentialiter ſuperflua; non ſecus ac in Deo eſt eſſentialiter ſuperflua potentia intellectiva diſtincta, qua Deus intelligat, aut habitus diſtinctus, quo facilitetur ad operandum.

Reſp. nego antec. Ad probationem: In priori ad ſpeciem impreſſam Deus eſt proxime intelligibilis ſolum immediate, & principaliter; per ſpeciem vero fit proxime intelligibilis mediate, & tamquam per inſtrumentum libere aſſumptum; ſicut Omnipotentia per cauſas ſecundas fit proxime productiva mediate.

Ad 1. confirm. Ratio, cur quantitas identificata cum materia non poſſit reddi impenetrabilis mediate per quantitatem diſtinctam, tanquam per inſtrumentum, eſt, quia quantitas præſtat ſuum effectum formalem impenetrabilitatis in genere cauſæ formalis; atque adeo eſſentialiter ſemper in actu ſecundo, & eodem modo eſt impenetrabilis; cum effectus formalis non diſtinguatur ab ipſa forma; nec dependet ab ipſa quantitate cauſare, vel non cauſare impenetrationem: contra vero Deus fit proxime intelligibilis in actu ſecundo in genere cauſæ efficientis, quatenus libere influit in viſionem, & ideo ſicut poteſt magis, vel minus movere intellectum ad viſionem magis, vel minus claram; ita poteſt libere cauſare viſionem vel immediate, vel per ſpeciem impreſſam. Idem dicas de ubicatione, & duratione, quæ pariter cauſant ſuos effectus in genere cauſæ formalis; & ideo repugnat in Deo ubicatio, aut duratio diſtincta, nec non potentia intellectiva diſtincta, cum non poſſit intellectio Divina cauſari a Creatura. Repugnat etiam in Deo habitus facilitans, quia licet poſſit Deus per Creaturas cauſare, quod poteſt immediate, nequit tamen per Creaturas acquirere facilitatem ad operandum.

V. Utrum autem, ſicut Omnipotentia influit influxu effectivo immediate cum cauſa ſecunda in effectum, ita eſſentia Divina influat etiam immediate influxu objectivo ſimul cum ſpecie impreſſa? Dicendum, hoc non eſſe neceſſarium. In tantum enim Omnipotentia agit immediate partialiter ſimul cum cauſa ſecunda, in quantum ſalvari debet in effectu creato immediata dependentia a Deo; atqui hæc immediata dependentia viſionis a Deo optime ſalvatur, etiamſi ſpecies impreſſa influat in viſionem adæquate influxu objectivo, quia hic influxus objectivus ſpeciei impreſſæ eſt etiam in genere cauſæ efficientis, & cum eo etiam Deus immediate concurrit efficienter in viſionem; ergo non eſt neceſſe, quod eſſentia Divina immediate, & inadæquate influat in viſionem influxu objectivo; quando viſio cauſatur a ſpecie impreſſa. Nihilominus ſi tranſmittatur, quod cum ſpecie impreſſa etiam influat partialiter influxu objectivo ipſa eſſentia Divina, nihil contra concluſionem.

Ad id, quod additur, ſcilicet, quod cauſa ſecunda coagens cum Omnipotentia ſit ratio *quæ*, & cauſa principalis, ſpecies vero impreſſa ſit ratio, *qua* Deus fit proxime intelligibilis, & cauſa inſtrumentalis viſionis: Reſpondeo, id eſſe veriſſimum, ex hoc tamen non inferri, quod hujuſmodi ſpecies im-

impreſſa repugnet; nam ſimiliter ſpecies expreſſa, ſeu viſio Dei eſt ratio, *qua* Deus videtur, ex hoc tamen non ſequitur, viſionem Dei repugnare; unde nec infertur, quod non poſſit Deus reddi proxime intelligibilis mediate per ſpeciem impreſſam, ad eum modũ, quo Omnipotentia redditur proxime productiva mediate per cauſas ſecũdas.

VI. Objic. 3. Species iſta impreſſa deberet eſſe infinitæ perfectionis; ergo repugnat. Prob. antec. in eo genere immaterialitatis debet eſſe ſpecies impreſſa, in quo eſt objectum; ſed objectum increatum eſt in ſupremo genere immaterialitatis, excludens etiam materiam metaphyſicam, ſcilicet rationem genericam, ac rationem individualem, quæ ſit mere materialis, ſeu non ſpectet ad eſſentiam, & rationem formalem Dei; ergo ſpecies impreſſa objecti increati deberet etiam excludere materialitatem metaphyſicam, atque adeo deberet importare perfectionem infinitam. Prob. major, quia non alia de cauſa Angelus v. gr. nequit intelligi per ſpeciem impreſſam materialem, & corpoream, niſi quia Angelus, & ejus ſpecies impreſſa debent eſſe in eodem ordine immaterialitatis. Et ratio a priori eſt, quia ſpecies impreſſa eſt actus ſecundus intelligibilitatis objecti; ergo debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt actus primus, ſeu ipſum objectum: Sicuti actus ſecundus intellectivitatis, ſeu intellectio debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt actus primus, ſeu ipſe intellectus; & idcirco intellectus Angeli v. gr. nequit intelligere per intellectionem materialem, nec intellectus Divinus per intellectionem creatam.

Confirm. 1. Ideo intellectio Divina, ſeu actus ſecundus intellectivitatis Divinæ debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt potentia intellectiva Divina, quia dari debet proportio inter actum primum, & ſecundum; ergo pariter ſpecies impreſſa Dei, quæ eſt actus ſecundus intelligibilitatis Divinæ, debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt actus primus, ſeu objectum increatum; atque adeo debet cum eodem Deo identificari; ſicut intellectio Divina identificatur cum intellectu.

Confirm. 2. Magis diſtat ab objecto increato ſpecies creata, quam ab objecto Angelico ſpecies materialis; ſed Angelus, quia excludit phyſicam materialitatem, nequit fieri proxime intelligibilis per ſpeciem materialem; ergo Deus excludens metaphyſicam materialitatem a fortiori nequit fieri proxime intelligibilis per ſpeciem creatam, quippe quæ includit metaphyſicam materialitatem.

Reſp. 1. per inſtantiam de ſpecie expreſſa, ſeu de viſione Dei, quæ non debet eſſe infinitæ perfectionis, nec debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt objectum. Ad paritatem de Angelo reſpondere debent Adverſarii; poteſt enim Deus cognoſci cognitione finita, licet Angelus cognoſci nequeat cognitione materiali; ergo ſimiliter poterit Deus cognoſci per ſpeciem impreſſam finitam, licet Angelus cognoſci nequeat per ſpeciem impreſſam materialem.

Reſp. 2. directe, nego antec. Ad prob. diſtinguo majorem: Species, quæ connaturaliter ab objecto promanat, debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt objectum, concedo; ſpecies libere a Deo aſſumpta, nego majorem, & conſequentiam. Ad prob. major. ideo nequit Angelus intelligi per ſpeciem impreſſam materialem, quia ſpecies objecti debet proportionari potentiæ intellectivæ, & quia intellectus eſt ſpiritualis, nequit Angelum intelligere, niſi habeat in ſe ſpeciem impreſſam Angeli ſpiritualem; at ut intelligatur Deus infinitus, neque ſpecies expreſſa, neque impreſſa Dei debet eſſe infinita; cum intellectus creatus videns Deum non ſit infinitus.

Ad rationem a priori: bene probatur, quia ſpecies naturaliter promanans ab objecto tamquam actus ſecundus connaturalis, debeat proportionari ſuo objecto, & ideo ſpecies objecti corporei eſt corporea, ſpecies Angeli eſt Angelica, & ſpecies impreſſa Dei connaturalis eſt ipſe Deus; Et idem dicas de actu cognoſcitivo, qui debet proportionari ſuæ potentiæ: At licet non poſſit Angelus cognoſci per cognitionem materialem, poteſt tamen Deus in omnium ſententia cognoſci per cognitionem creatam; ergo licet non poſſit Angelus cognoſci per influxum ſpeciei impreſſæ materialis, poteſt tamen Deus cognoſci per influxum ſpeciei impreſſæ creatæ. Et ratio a priori eſt, quia intellectus non eſt proportionatus ad intelligendum Angelum per ſpeciem ſive impreſſam, ſive expreſſam materialem, eſt vero proportionatus ad intelligendum Deum infinitum per ſpeciem tam impreſſam, quam expreſſam finitam.

Ad 1. confirm. Sicut debet dari proportio inter intellectum, & intellectionem Divinam, ita inter objectum increatum, & ſpe-

ſpeciem impreſſam connaturalem talis objecti, & ideo hujuſmodi ſpecies eſt ipſe Deus; at poteſt Deus fieri proxime intelligibilis mediate per inſtrumentum libere aſſumptum, cujuſmodi eſt ſpecies impreſſa creata Dei.

Ad 2. Reſp. 1. per inſtantiam. Magis diſtat Deus a cognitione creata, quam Angelus a corporea; ergo ſi nequit Angelus intelligi cognitione corporea, nec poterit Deus cognitione creata. In forma diſt. majorem: Magis diſtat Deus entitative, concedo; in ratione repræſentabilis, & repræſentativi, nego majorem, & conſequentiam. Ratio, quare cognitio materialis non poſſit repræſentare Angelum, poſſit vero cognitio creata repræſentare Deum, eſt, quia cognitio debet proportionari potius intellectui cognoſcenti, quam objecto; & idem dicas de ſpecie impreſſa, quæ magis proportionari debet intellectui, & ſpeciei expreſſæ ab ea cauſatæ, quam objecto, ex quo profluit.

VII. Objic. ult. Si eſſet de ratione ſpeciei impreſſæ ſupplere defectum objecti, repugnaret ſpecies impreſſa creata Dei; ſed illud eſt de ratione ſpeciei impreſſæ; ergo. Prob. min. quia inductione conſtat, quamcunque ſpeciem impreſſam, dempta iſta, de qua eſt controverſia, ſupplere defectum objecti; ergo de ratione ſpeciei impreſſæ eſt ſupplere hunc defectum: Aliter poſſet quis contendere, quod Deus ſit capax habitus diſtincti, dicendo, quod de ratione habitus ſit facilitare potentiam creatam dumtaxat, non vero increatam, & ſimiliter, quod poſſit Deus prædeterminare ad peccandum ſine amore peccati, licet id non poſſit Creatura.

Confirm. quia Accidens ſubjectivum de ſua ratione perficit ſubjectum; & quia Deus nequit perfici, ideo dicimus, repugnare accidens, quod ſubjectetur in Deo, non vero dicimus, poſſe in Deo dari hujuſmodi accidens, quin Deus perficiatur; ergo quia accidens objectivum, ſeu ſpecies impreſſa de ſua ratione perficit objectum, & Deus non poteſt perfici, ideo debemus dicere, quod repugnet hujuſmodi accidens relate ad Deum, non vero, quod poſſit dari, quin per illud Deus perficiatur.

Reſp. ſicuti ex hoc, quod omnis ſpecies expreſſa, ſeu cognitio creata diſtinguatur ab intellectu, non ſequitur, quod de ratione cognitionis ut ſic præſcindentis a creata, vel increata, ſit diſtingui ab intellectu; ita ex hoc, quod omnis ſpecies impreſſa creata ſuppleat defectum objecti, non ſequitur, quod hoc ſit de ratione ſpeciei impreſſæ ut ſic, præſcindentis a ſpecie impreſſa objecti creati, & increati. In forma nego minorem: Ad probationem nego conſequentiam. Paritas de habitu non eſt ad rem, quia omnes concedunt, habitum eſſe accidens ſubjectivum diſtinctum a potentia, & ideo in Deo repugnat. Pariter prædeterminatio ad peccatum de ſe fert amorem peccati, ut oſtendemus ſuo loco; & ideo nequit Deus ad peccatum prædeterminare.

Ad confirmationem; Sicut repugnat in Deo accidens ſubjectivum, ita etiam accidens objectivum, ſeu ſpecies impreſſa connaturaliter promanans ab ipſo Deo; non tamen repugnat ſpecies impreſſa creata Dei quæ ſolum ſit inſtrumentum libere aſſumptum, quo Deus reddatur proxime intelligibilis mediate.

VIII. Inquirunt ulterius Theologi, Num ſpecies impreſſa Dei identificetur cum lumine gloriæ, ut contendit Vaſquez, an vero ab eo diſtinguatur? Et num ea detur de facto? Nobis non vacat in his immorari. Communius docent primo, de poſſibili tam poſſe identificari, quam poſſe diſtingui a lumine gloriæ; ſicut v. gr. dari poteſt actus Miſericordiæ identificatus cum actu Obedientiæ, & ab eo diſtinctus. Quod poſſit identificari lumen gloriæ cum ſpecie impreſſa, ex eo probant, quia non dicunt prædicata incompoſſibilia; poteſt enim eadem qualitas elevare intellectum, & ſic ſe tenere ex parte potentiæ, ut eſt lumen gloriæ, & ſimul eſſe virtualis imago objecti, & ſic ſe tenere ex parte objecti, ut eſt ſpecies impreſſa. Quod vero poſſint realiter diſtingui, probant, quia ſicut dari poteſt habitus charitatis, qui ſolum ſe tenet ex parte potentiæ, & illuſtratio Spiritus Sancti, ſeu Gratia actualis, quæ ſe tenet ex parte objecti; ita dari poteſt lumen gloriæ, quod ſolum ſe teneat ex parte potentiæ, & ſpecies impreſſa, quæ ſolum ſe teneat ex parte objecti, tamquam imago virtualis illius. Et ratio a priori eſt, quia ſufficit, quod lumen gloriæ compleat intellectum, ac determinet illum ad Dei viſionem remote, exigendo ſcilicet ſpeciem impreſſam diſtinctam.

Neque dicas, quod poſito lumine gloriæ intellectus non indigeat hac ſpecie, ut determinetur ad viſionem Dei potius, quam alterius objecti. Nam primo intellectus ſub lumine eſt indifferens ad exprimendas, vel non exprimendas Perſonalitates Divinas, necnon hæc, vel illa Dei attributa, has,

vel

vel illas Creaturas in Deo; unde poteſt a ſpecie impreſſa ad id determinari. Secundo poteſt intellectus eſſe determinatus mere remote ad Dei viſionem, per hoc quod immediate exigat ſpeciem impreſſam: ſicut materia prima, v. gr. eſt determinata ad impenetrationem partium remote, per hoc, quod exigat quantitatem, a qua fiat proxime impenetrabilis.

Docent communius ſecundo, hanc ſpeciem impreſſam Dei nec identificari cum lumine, nec dari de facto, quia connaturalius viſio Dei prodit per hoc, quod eſſentia Divina intime præſens intellectui Beatorum immediate influat in illam influxu objectivo; Sicut Angelus v. g. connaturalius ſine ſpecie impreſſa diſtincta cognoſcit ſeipſum, & objecta creata ſibi intime præſentia. Quamvis autem Deus connaturaliter agat per cauſas ſecundas principales; non tamen per inſtrumentales libere aſſumptas, ut eſſet ſpecies impreſſa creata Dei. Verum quidem eſt, quod ſi ea conſtitueret novum gradum entium, ut conſtitueret ſubſtantia ſupernaturalis, ſi eſſet poſſibilis, deberet ea de facto dari, poſito, quod Deus condiderit Univerſum Optimum, tamquam imaginem ſui realem perfectiſſimam, in qua Divinæ perfectiones ad vivum adumbrarentur; eo modo, quo quælibet cauſa naturalis ponit in ſuo effectu imaginem ſui perfectiſſimam, quam poteſt. At negandum, quod hæc ſpecies conſtituat novum gradum entium; ſicut non conſtituit v. gr. corpus ſimplex novum gradum entium. Quare ſicut non debet dari in Univerſo optimo v. g. Corpus ſimplex, quia ejus perfectio abunde compenſatur a complexo Angeli ſimplicis, & corporis compoſiti, quatenus in hoc complexo perfectiori modo continentur perfectiones corporis ſimplicis; ita nec dari debet iſta ſpecies impreſſa, quia ejus perfectiones compenſantur a complexo luminis gloriæ, & influxus objectivi immediate prodeuntis ab eſſentia Divina.

Neque dicas, quod ſic poſſet perfectio Creaturæ Creatricis v. gr. compenſari a complexo potentiæ eductivæ, & influxus creativi Dei, nec non perfectio ſubſtantiæ ſupernaturalis a complexo intellectus Angelici, & viſionis beatæ, aut ſaltem ab unione hypoſtatica exigente viſionem. Nam diſparitas eſt manifeſta, quia lumen gloriæ exigit influxum objectivum Dei, ut exigitur a ſpecie impreſſa; & ideo in eo complexo luminis, & influxus objectivi Dei perfectiori modo continetur ſpecies impreſſa; contra vero nec potentia eductiva exigit influxum creativum, nec intellectus Angelicus viſionem beatam; Et licet unio hypoſtatica viſionem beatam exigat, non exigit tamen illam ſibi, (ut exigitur a ſubſtantia ſupernaturali) ſed naturæ, quam unit hypoſtatice Deo; & ideo in illa non continetur perfectio ſubſtantiæ ſupernaturalis, in qua reluceat hoc Divinum attributum, quod poſſit ſeipſum intueri Deus.

QUÆSTIO VI.

De Termino Viſionis Beatificæ.

I. PEr viſionem hanc videtur Deus, & quæ in Deo continentur, ſive formaliter, ut Perſonalitates, & attributa, ſive eminenter, ut Creaturæ poſſibiles, & exiſtentes. Inquirendum tamen primo, an Deus ita videatur, ut poſſit comprehendi? Secundo, An poſſit videri cognitione præciſiva, videndo v. gr. unam Perſonam, aut unum Attributum ſine aliis? Tertio quidnam de facto Beati videant in Verbo, & quas Creaturas ex exiſtentibus, aut poſſibilibus? Eſſet etiam hic inquirere, an ex cognitione omnium poſſibilium ſequatur comprehenſio Omnipotentiæ. Sed de hoc dicendum in de Incarnatione, ubi oſtendemus ex D. Th. 3. p. q. 10. Scoto, Gabriel., Vaſq. diſp. 50. Chriſtum Dominum de facto non videre in Verbo omnia poſſibilia clare, & diſtincte actu, ſed ſolum habitu, quatenus, ut explicat Scotus, poteſt ad libitum clare, & diſtincte videre Creaturas poſſibiles in qualibet collectione majori, & majori in infinitum, quin poſſit videre omnes, eo quod ex hac cognitione ſequeretur comprehenſio Omnipotentiæ, quæ intellectui creato repugnat. Quod etiam dicemus in de Angelis oſtendendo, repugnare ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam.

ARTICULUS I.

Num poſſit Deus ab intellectu creato comprehendi?

II. DIcendum cum communiſſima, id repugnare. Concluſionem hanc Molina, & Suarius putant eſſe de Fide: Vaſq., & Arriag. negari non poſſe ſine temeritate.

Prob. Jerem. 13. dicitur: *Magnus conſilio, & incomprehenſibilis cogitatu*: In Lateranenſi c. *firmiter*, Deus dicitur *Immenſus, & incomprehenſibilis*, quod etiam Patres docent apud Ruiz. Et ratio eſt, quia ex Aug. epiſt. 112. Illud comprehenditur, cujus nihil latet videntem, ſcilicet tum ex parte objecti, tum ex parte modi cognoſcendi: ſeu ut explicant communiter cum D. Th. prima parte q. 12. art. 7. Illud comprehenditur, quod cognoſcitur cognitione adæquante intrinſecam cognoſcibilitatem objecti; ſed nulla cognitio creata, utpote finita, poteſt adæquare intrinſecam Dei cognoſcibilitatem; cum Deus ſit intrinſece cognoſcibilis a ſe ipſo cognitione Divina adæquante meritum objecti; ergo nulla cognitio creata poteſt Deum comprehendere.

Ratio a priori eſt, quia cognoſcibilitas intrinſeca eſt paſſio objecti; ergo tanta eſt uniuſcujuſque cognoſcibilitas, quanta eſt ejus entitas, & perfectio; ergo ut poſſit adæquari intrinſeca cognoſcibilitas, v. gr. Angeli ex parte modi tendendi, debet talis cognitio adæquare cognitionem illam, qua Angelus ſemetipſum comprehendit: ſicut enim corpus non comprehenditur, niſi a corpore ejus molem adæquante: ita ſpiritus non comprehenditur, niſi ab intellectu adæquante ejus quantitatem virtutis ſeu perfectionem, & conſequenter ut Deus comprehendatur, requiritur cognitio Divina. Hinc fit, quod ſi poſſet dari cognitio, quæ adæquaret ſolum extenſive, & non intenſive intrinſecam Dei cognoſcibilitatem, talis cognitio Deum non comprehenderet. Quod eſt dicere; ſi poſſet dari cognitio clara, & diſtincta omnium prædicatorum, & attributorum Dei tam totalium, quam partialium, nec non omnium poſſibilium in Deo, ita tamen ut hujuſmodi cognitio extenſive infinita non eſſet ſimul infinita intenſive, hujuſmodi cognitio non eſſet Dei comprehenſio: quicquid ſit, an ea dari poſſit.

III. Objic. 1. Ut Angelus comprehendat ſeipſum, non debet cognitio comprehenſiva Angeli continere perfectionem Angelicam entitative, ſed ſolum repræſentative; aliter hujuſmodi cognitio non eſſet accidens; ergo ut poſſit Deus comprehendi, non debet cognitio comprehenſiva Dei adæquare Divinam perfectionem: ergo poteſt Deus a Creatura comprehendi.

Confirm. Apoſtolus, 1. ad Corinth. 9. habet: *Sic currite, ut comprehendatis*; ergo poſſumus Deum comprehendere.

Reſp. Sicut cognitio, qua Angelus ſemetipſum comprehendit, diſtinguitur ab Angelo, cognitio tamen, qua Deus ſemetipſum comprehendit, non diſtinguitur a Deo; ita cognitio comprehenſiva Angeli non debet entitative adæquare perfectionem Angelicam, cognitio tamen comprehenſiva Dei adæquare debet perfectionem Divinam. Ratio a priori eſt, quia illa cognitio dicitur eſſe comprehenſiva objecti, quæ ponitur vi ſpeciei impreſſæ perfectiſſimæ, quam poteſt hujuſmodi objectum ponere connaturaliter; ergo cum Angelus habeat hujuſmodi ſpeciem impreſſam, ac expreſſam diſtinctam a ſemetipſo, Deus vero identificatam; ideo comprehenſio Angeli non debet adæquare entitative perfectionem Angeli, ſecus vero comprehenſio Dei.

Ad confirmationem: Apoſtolus non loquitur de comprehenſione ſtricte dicta, ſed de illa, qua Deum aſſequimur, juxta illud Cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam*.

IV. Objic. 2. Licet cognitio Archangeli ſit perfectior cognitione Angeli terminata ad Formicam, non per hoc Angelus non comprehendit Formicam, ſi attingat omnia ejus prædicata clare, & diſtincte: ergo licet cognitio Divina ſit infinite perfectior cognitione creata, non per hoc cognitio creata non eſt comprehenſiva Dei, ſi attingat clare, & diſtincte omnia Dei prædicata: ſed poteſt ſic attingere; ergo poteſt Deus comprehendi.

Reſp. nego conſeq. Diſparitas eſt, quia cognitio Angeli terminata ad Formicam adæquat ejus intrinſecam cognoſcibilitatem tum ex parte objecti, tum ex parte modi cognoſcendi, licet non adæquet ejus cognoſcibilitatem extrinſecam, qua poteſt ab Archangelo, aut a Deo cognoſci, & ſupercomprehendi; at nulla cognitio creata poteſt adæquare intrinſecam Dei cognoſcibilitatem ex parte modi cognoſcendi. Præterea Dei cognitio, quæ ſupercomprehendit omnes Creaturas, ſeipſum non ſupercomprehendit, ſed ſolum comprehendit, adæquando ſui cognoſcibilitatem; cognitio vero Archangeli ſupercomprehendit Formicam, & ideo dari poteſt cognitio aliqua minus perfecta, quam ſit cognitio Archangeli, quæ comprehendat Formicam; non poteſt tamen dari cognitio minus perfecta, quam ſit cognitio Divina, qua Deus comprehendatur.

AR-

ARTICULUS II.

Num poſſit dari Viſio Dei præciſiva.

V. Difficultas eſt, Num poſſit cognitio intuitiva Dei eſſe eodem modo præciſiva, ac cognitio Dei abſtractiva: ita ſcilicet, ut poſſit unum Divinum attributum videri ſine alio, aut eſſentia ſine attributis, vel Perſonalitatibus, aut una Perſona Divina, non viſa alia: eo prorſus pacto, quo poſſumus hæc prædicata Dei attingere præciſive per cognitionem abſtractivam. Qua in re non diſputatur, Utrum hujuſmodi præciſio poſſit eſſe ex parte objecti: nam ſi ſupponatur ex parte objecti aliqua diſtinctio, ſive formalis, ſive virtualis, v. gr. inter attributa Divina, tunc per viſionem Dei præciſivam attingeretur ex parte objecti unum attributum ſine alio; ſi vero non detur ex parte objecti ulla diſtinctio, tunc per viſionem præciſivam unum attributum videretur ſine alio, non quidem objective, ſed formaliter, quatenus unum diſcerneretur, & non aliud; eo pacto quo quando videtur Homo a longe, dicitur videri Animal non viſo formaliter rationali, per hoc, quod non diſcernatur, num ſit rationale. Negant poſſibilem hujuſmodi Dei viſionem præciſivam, ſeu inadæquatam Thomiſtæ communiter cum Suar., Vaſq. Molin., Haunol., Maur. Affirmant Scotiſtæ, Granadus, Arriaga, & Recentiores communius.

VI. Dico equidem cum hac ſecunda ſententia, dari poſſe viſionem Dei formaliter præciſivam; ita ut eſſentia videatur ſine attributis, & unum attributum ſine alio, prout explicavimus, ſicut contingit in cognitione abſtractiva Dei præciſiva.

Prob. tum negative, tum etiam, quia de facto Beatus videt attributa partialia viſione præciſiva; ergo eodem pacto videre poteſt præciſive attributa totalia. Antecedens patet; quia Beatus licet videat attributum totale Divinæ Omnipotentiæ, non videt tamen clare, & diſtincte Deum, ut potentem ſingulas Creaturas poſſibiles producere; aliter de facto in Deo viderentur clare, & diſtincte omnia poſſibilia, quod non admittitur, immo dubitatur, num id ſit poſſibile. Conſequentia ſequitur, quia ſicut videtur Omnipotentia ut potens unum poſſibile, & non ut potens aliud, licet utrumque prædicatum identificetur; ita poterit formaliter attingi Omnipotentia ſine immenſitate, aut Aſeitas ſine attributis, licet identificentur ex parte objecti. Et ratio a priori eſt, quia Deus eſt ſpeculum voluntarium, tum quoad ſubſtantiam, tum quoad modum; atque adeo ſicut libere ſe manifeſtat, ita libere ſe manifeſtat hoc, vel illo modo, oſtendendo Beatis hoc, vel illud ſuum attributum ſive partiale, ſive totale.

Neque dicas, Omnipotentiam non connecti cum poſſibilitate Creaturæ, & idcirco viſa Omnipotentia non debent neceſſario videri clare, & diſtincte omnia poſſibilia. Nam primo in mea ſententia Omnipotentia eſt ipſa poſſibilitas poſſibilium formalis, & neceſſaria. Secundo omnes concedunt, quod poſſint in Deo a Beatis videri aliqua poſſibilia, quin Deus teneatur manifeſtare omnia; ergo ſicut poteſt Deus libere manifeſtare ſuam Omnipotentiam, ut potentem creare hoc poſſibile, non ut potentem creare illud; ita poteſt libere manifeſtare Omnipotentiam non manifeſtata immenſitate formaliter.

Confirm. quia cognitio experimentalis poteſt eſſe præciſiva formaliter. V. g. dum attingimus experimentaliter actum amoris Dei, quem elicimus, poſſumus ignorare, an ſit ſupernaturalis, & ſic attingere prædicatum amoris Dei formaliter, præſcindendo a ſupernaturalitate cum illo identificata. Pariter viſio corporea poteſt intuitive attingere colorem ſecundum rationem ſpecificam, non diſcernendo individualem; ergo a fortiori poterit intellectus attingere intuitive objectum ſecundum unum prædicatum formaliter, & non ſecundum aliud, prout contingit per cognitionem abſtractivam.

VII. Dico ſecundo: poteſt pariter in Deo videri una Perſona non viſa alia oppoſita, ex. gr. videri poteſt Perſona Patris non viſa Perſona Filii.

Prob. licet relativa ſint ſimul natura, & cognitione, unde non poſſit unum relativum cognoſci altero non cognito; nihilominus non eſt neceſſe, ut eodem modo tendendi utrumque cognoſcatur; ergo poteſt una Perſona Divina intuitive videri non viſa altera, etiamſi altera oppoſita cognoſci tunc debeat abſtractive. Antecedens patet, quia poteſt v. g. intuitive videri ſervus cognitus ut ſervus, non viſo Domino, & Filius non viſo Patre. Et de facto cognoſcimus Creaturas intuitive, ut Creaturas, atque adeo ut dicentes eſſentialem reſpectum, ac dependentiam a Deo, quin Deum cognoſcamus intuitive; ergo idem in caſu noſtro.

VIII. Objic. 1. Viſio Dei manifeſtat Deum ut eſt in ſe; ergo ſecundum omnia prædicata, & attributa Divina; ergo nequit dari viſio Dei præciſiva, & inadæquata, ita ut unum attributum videatur ſine alio.

Confirm. 1. In hoc diſtinguitur cognitio intuitiva ab abſtractiva, quod hæc poſſit unum prædicatum ab alio abſtrahere, eo quod attingat objectum per ſpecies alienas, quæ poſſunt illud repræſentare ſecundum unam rationem, non ſecundum aliam; at hoc nequit contingere in viſione intuitiva manifeſtante objectum per ſpecies proprias, cum manifeſtet illud prout eſt in ſe: ergo. Antecedens probatur, quia ſolum abſtractive poteſt v. gr. Homo cognoſci ſecundum prædicata Hominis præſcindendo ab ejus exiſtentia, non vero intuitive; & hoc non aliunde, niſi quia ſola cognitio abſtractiva eſt præciſiva; aliter ſi poſſet Deus videri non viſa Immenſitate v. gr. poſſet etiam videri non viſa ejus exiſtentia, quod obſtat conceptui viſionis intuitivæ, quæ eſſentialiter terminatur ad exiſtentiam objecti.

Confirm. 2. quia aliter poſſent omnia attributa Divina videri, non viſa Aſeitate; in quo caſu Deus videretur, ut supponitur, & ſimul non videretur; tum quia non viſa eſſentia Divina Deus non videtur, tum etiam quia viſio intuitiva neceſſario eſt quidditativa, ſeu attactiva quidditatis, & eſſentiæ objecti.

Reſp. magnam vim ab Adverſariis fieri in hoc, quod viſio intuitiva videat objectum prout eſt in ſe, perinde quaſi non poſſit videri prout eſt in ſe, quin attingantur clare, & diſtincte omnia prædicata objecti; ut de facto non manifeſtantur Beatis omnia attributa partialia. In forma diſt. antec. viſio manifeſtat objectum prout eſt in ſe, hoc eſt immediate, & non aliter, ac eſt in ſe, concedo; hoc eſt omni modo, ac eſt manifeſtabile, manifeſtando clare, & diſtincte omnia ejus prædicata, nego ant. & conſeq.

Ad primam confirmationem nego antecedens; Viſio intuitiva poteſt eſſe præciſiva non ſecus ac abſtractiva cognitio; in eo tamen differunt, quod cognitio intuitiva, qua talis, feratur in objecti exiſtentiam, ita ut ratio, propter quam affirmetur objectum exiſtere, non ſit aliud, quam ejus exiſtentia, ad quod non requiritur, quod objectum exiſtat; Deus enim intuitive cognoſcit ab æterno futura abſoluta, & conditionata, quin illa extiterint ab æterno; nec requiritur, quod objectum influat in cognitionem intuitivam vel immediate, vel media ſpecie impreſſa; cum ſatis ſit, quod exiſtentia objecti pro tali tempore ſit ratio, cur illud cognoſcatur pro eo tempore exiſtere. Hinc fit primo, poſſe haberi cognitionem abſtractivam de Homine non attacta ejus exiſtentia, non tamen cognitionem intuitivam. Fit ſecundo, non poſſe haberi viſionem Dei intuitivam, quin ejus exiſtentia attingatur; cum hoc eſſentialiter requiratur ad cognitionem intuitivam qua talem, ut ad exercitam exiſtentiam objecti terminetur, & ab eodem determinetur.

Ad 2. concedo ſequelam, & nego, quod non viſa Aſeitate non videretur Deus; nego etiam, quod viſio intuitiva ſit neceſſario quidditativa; ſicut enim ſi attingatur Homo ſub prædicato riſibilis, non ſub prædicato rationalis, habetur cognitio Hominis, & non quidditativa, ſeu ſecundum prædicatum Hominis eſſentiale; ita ſi cognoſcatur Omnipotentia non attacta Aſeitate, habetur cognitio Dei, licet non ſit quidditativa.

IX. Objic. 2. Si poſſet viſio Dei eſſe præciſiva, non ſecus ac cognitio ænigmatica, ſequeretur, quod ſicut poteſt abſtractive Deus cognoſci ſub prædicato communi Deo, & Creaturæ, v. g. ſub prædicato ſubſtantiæ, viventis, &c. ita poſſet ſic confuſe videri; ſed hoc obſtat conceptui viſionis Dei, quæ debet Animum ſatiare objecto beatifico, attingendo illud, ut bonum infinitum continens omne bonum; ergo.

Neque dicas, hoc ſolum pertinere ad viſionem Dei qua beatificam, non vero ad viſionem Dei non beatificam; nam viſio Dei non beatifica videtur repugnare, ut docent Thomiſtæ cum Suar., Vaſq. contra Scotiſtas, Lugo, Arriag.; aliter deberetur Angelis, ſicut Angelo inferiori debetur viſio terminata ad ſuperiorem; tum etiam quia poſſet ea deberi in præmium ob meritum naturale, unde viſio Dei non eſſet eſſentialiter ſupernaturalis; tum demum quia, ut notat Haunoldus, poſſet hæc viſio deberi propter meritum leviſſimum ſupernaturale, quod videtur eſſe contra Trident. dicens, cuilibet merito ſupernaturali reſpondere vitam æternam, atque adeo viſionem beatificam. Et ratio a priori eſt, quia viſio Dei debetur Amico Dei; Amico autem debetur viſio ſatiativa, & beatifica; aliter eſſet contemptibilis viſio Amici; ergo quælibet Dei viſio eſt beatifica.

Reſp.

Reſp. concedo ſequelam, & nego, repugnare Dei viſionem non beatificam; dicemus enim in de Beatitudine, poſſe viſionem Dei conjungi cum peccato habituali; in quo caſu videns Deum eſſet miſerrimus eo, quod videret illum infenſum ſibi: poteſt itaque dari viſio Dei attingens Deum v. g. ſub prædicato ſubſtantiæ ſolum, quæ certe non eſſet beatifica, eo quod non eſſet formaliter poſſeſſiva ſummi boni. Non eſt autem verum, quod hæc viſio poſſet eſſe debita Angelis, aut dari in præmium meriti naturalis. Nam omnis viſio Dei ex modo tendendi eſt ſupernaturalis, & indebita. Poſſet quidem in alio ordine dari in præmium meriti ſupernaturalis; non tamen in præſenti providentia, in qua ex Trident. omnis Dei viſio eſt beatifica. Ad rationem a priori dico, poſſe in alio ordine deberi Amico Dei ratione Gratiæ hanc viſionem non plene ſatiativam; quæ non propterea eſſet contemptibilis; ſicut non eſt contemptibilis conſimilis cognitio abſtractiva Dei in ſtatu puræ Naturæ. Denique tranſmiſſo, quod repugnet viſio Dei non beatifica attingens Deum ſub prædicato communi Deo, & Creaturæ; poterit ſaltem dari viſio præciſiva attingens Deum ſub prædicato proprio, puta ſub prædicato Omnipotentis, quæ, ut hic ſupponitur ex dicendis in de Beatitudine, eſſet ſatiativa eſſentialiter, licet non integraliter.

X. Objic. ult. Perſonalitates Divinæ non habent diſtinctam viſibilitatem a viſibilitate eſſentiæ; ergo nequit eſſentia videri ſine Perſonalitatibus, aut e contra.

Confirm. Perſonalitates non poſſunt ad extra influere influxu proprio; ergo eodem influxu objectivo, quo Deus influit in viſionem eſſentiæ, influit in viſionem Perſonalitatum; ergo ut ſupra.

Confirm. 2. quia aliter poſſet quis videre eſſentiam Divinam, & negare, Deum eſſe Trinum, quod eſſet invehere actum erroneum in Beatis.

Reſp. Antecedens eſſe falſum; ſi enim poteſt Perſonalitas Verbi terminare unionem hypoſtaticam, quin hæc terminetur ab eſſentia Divina, poterit ſimiliter terminare viſionem. Quod ſi velis Perſonam Verbi prout includentem eſſentiam Divinam, & Verbi Perſonalitatem terminare Unionem Hypoſtaticam, quin hæc terminetur ad Perſonalitatem Patris identificatam cum eſſentia; poterit ſimiliter Viſionem terminare ſola Perſona Verbi; ut proinde nec Pater, nec Spiritus Sanctus videatur. Sed omiſſo antecedente nego conſequentiam. Si enim poteſt videri eſſentia ſine attributis, a quibus non diſtinguitur ex parte objecti, poterit etiam videri ſine Perſonalitatibus, licet haberent eandem viſibilitatem. Et ratio eſt, quia præciſio per nos non conſiſtit in hoc, quod unum prædicatum terminet viſionem, alterum non terminet, ſed in hoc, quod unum prædicatum diſcernatur, & de eo certificemur, non de alio; atque adeo viſio terminatur ad entitatem relate ad connotatum unius prædicati, non alterius.

Ad 1. confirm. recurrit eadem reſponſio. Quare conceſſo antecedente, & prima conſequentia, nego ſecundam; & recurrit etiam inſtantia de attributis partialibus; eodem enim influxu, quo Deus influit in viſionem Omnipotentiæ ut potentis creare Hominem, influit in viſionem Omnipotentiæ potentis creare infinitum; poteſt tamen Deus videri ut potens Hominem, non diſcernendo, an poſſit creare infinitum categorematicum.

Ad 2. tranſmiſſo, quod non poſſit Dei viſio componi cum aliquo errore intellectus, eo modo, quo potuit in Chriſto Domino componi cum aliquali mæſtitia, non per hoc non poterit dari viſio præciſiva, attingens v. gr. eſſentiam ſine Perſonalitatibus; in hoc enim caſu Deus non concurreret ad actum erroneum, quo diceretur, Deus non eſt Trinus, ſed ſolum ad affirmandam unitatem eſſentiæ præſcindendo ab unitate, vel Trinitate Perſonarum, ut dicitur ab Adverſariis, quando viſio Dei præſcindit ab attributis partialibus.

XI. Ex dictis habes contra quamplures Thomiſtas, quod qui videret in Deo clare, & diſtincte omnia, & ſingula prædicata, quæ ſunt in Deo formaliter, eo ipſo videret omnia, quæ in Deo continentur eminenter, hoc eſt omnes creaturas poſſibiles. Ratio eſt, quia in Deo non ſolum ſunt formaliter attributa totalia, ſed etiam partialia; atqui impoſſibile eſt cognoſci clare, & diſtincte attributa partialia, puta Deum ut potentem creare Hominem, Angelum, &c. quin clare, & diſtincte cognoſcantur omnes iſtæ Creaturæ poſſibiles; ergo.

A R-

ARTICULUS III.

Quidnam de facto Beati videant in Deo?

XII. CErtum eſt 1. Beatos de facto videre Divinam eſſentiam, Perſonalitates, & attributa totalia. Ita communiter; & ratio eſt, quia aliter non haberetur Dei cognitio adequata, nec Beatitudo eſſet integraliter perfecta; ſicut enim cognito Homine v. gr. inquirimus naturaliter ejus proprietates, ita viſo Deo naturaliter cupimus cognoſcere ejus attributa, non quidem partialia, cum non poſſint omnia cognoſci, ſed totalia.

Certum eſt 2. Beatos videre in Verbo varias creaturas tam poſſibiles, quam exiſtentes; dicit enim Concil. Senonenſe decret. 13. *Beatis pervium eſſe Divinitatis ſpeculum, in quo quidquid illorum interſit, innoteſcat*. Et hujuſmodi cognitio Creaturarum in Verbo ab Auguſtino in primum caput Geneſ. vocatur *Matutina*, utpote clarior, ubi cognitio Creaturarum in ſeipſis vocatur *Veſpertina*. Idcirco autem Patres, & Theologi dicere ſolent, quod Creaturæ cognoſcantur in Verbo, non quia Verbum ſit illud medium ſpeciale, in quo Creaturæ videantur, ſed quia (ut in ſimilibus ſolent) Verbo appropriant opera Sapientiæ, licet ſint Trinitati communia. Advertendum etiam, dupliciter poſſe Creaturas in Deo, ſeu in Verbo videri; primo formaliter, quod habetur quoties Deus dicit reſpectum tranſcendentalem ad Creaturas: tunc enim in eo reſpectu tamquam in medio cognito formaliter relucet Creatura, ad quam terminatur: ſecundo cauſaliter, quoties ſcilicet Deus exhibet concurſum objectivum, quo manifeſtetur aliqua Creatura, ad quam non dicit reſpectum eſſentialem. Hinc fit, quod Creaturæ poſſibiles, quæ manifeſtantur Beatis, videantur in Deo formaliter, ſi ſupponatur, quod Omnipotentia ſit ipſa poſſibilitas neceſſaria Creaturarum, & illarum idea, aut ſaltem quod cum poſſibilitate Creaturarum connectatur. Contra vero Creaturæ exiſtentes videntur in Deo cauſaliter, ut docent Scotiſtæ, Okamus, Recupit., Platel. num. 84. contra Thomiſtas, Suar., Faſol.; quia ſcilicet eſſentia Divina nullam dicit connexionem cum Creaturarum exiſtentia. Et licet futura libera videri poſſint formaliter in complexo Scientiæ mediæ, & Decreti prædefinitivi, aut permiſſivi actus, ut notat Lumbier de Scientia Dei n. 282. futura tamen libera conditionata nullatenus videri poſſunt formaliter in Deo, cum non detur decretum abſolutum relate ad illa, cum quo eſſentialiter connectantur.

Dices, Creaturæ poſſibiles non ſunt in Verbo formaliter, ſed eminenter; ergo non poſſunt in Verbo videri formaliter, etiam in facta hypotheſi.

Reſp. Creaturas poſſibiles non videri ut exiſtentes formaliter in Verbo, ſed videri in Verbo formaliter, quatenus videntur in Verbo ut motivo formali, ſeu ut medio, in quo eſt vis motiva ad earum cognitionem; propterea videntur in Verbo formaliter motive, non terminative.

XIII. Quæritur nunc, Quaſnam Creaturas de facto Beati videant in Verbo?

Ad quod dicendum, Beatos omnes clare, & diſtincte cognoſcere myſteria noſtræ Fidei, res naturales præcipuas, & res, quæ in hoc mundo geruntur ſpecialiter ad ipſos pertinentes; horum quippe cognitio connaturaliter exigitur; unde videtur ad Beatitudinis complementum pertinere; & probabiliter vident etiam aliqua futura contingentia ad ipſos ſpectantia ob eamdem rationem, & juxta Decretum laudatum Concil. Senonenſ.

Utrum autem cognitio iſta futurorum dicenda ſit intuitiva, an abſtractiva? eſt quæſtio de voce; non eſt intuitiva, ſi ad hanc requiras dependentiam ab ipſa exiſtentia exercita objecti; erit tamen intuitiva, ſi ad hanc ſolum requiras, quod intellectus de ipſa exiſtentia objecti certificetur.

DISPUTATIO III.

De Scientia Dei.

QUamvis ſimpliciſſima ſit Dei Scientia; ex modo tamen noſtro concipiendi dividitur in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſeu neceſſariam, prout terminatur ad poſſibilia, & ad Dei exiſtentiam; in ſcientiam Viſionis, ſeu liberam, prout terminatur ad contingentia; & in ſcientiam conditionatam, ſeu mediam, prout terminatur ad futura libera conditionata. Dicitur autem ſcientia iſthæc media, quia mediat inter ſcientiam neceſſariam, & liberam, & de utraque aliquid participat; nam de ſcientia ſimplicis intelligentiæ participat

pat per hoc, quod Deus neceſſario cognoſcat, quid eſſet facturus Petrus v. g. ſi vocaretur, conſentire, necne? de ſcientia viſionis participat etiam, quia contingenter conſenſus potius, quam diſſenſus videtur a Deo, poſita tali vocatione facta Petro. Participat etiam de ſcientia neceſſaria, quatenus futura libera conditionata cognoſcuntur antecedenter ad quodvis decretum liberum, non ſecus ac objecta neceſſaria; & participat de ſcientia viſionis, quatenus contingenter videtur aſſenſus conditionatus potius, quam diſſenſus. Dividitur deinde Scientia Dei in practicam, prout eſt de objecto operabili ab ipſo Deo, & Speculativam, quæ ſiſtit in mera contemplatione objecti. Datur etiam ſcientia approbationis, & reprobationis, quæ ſuperaddit complacentiam, aut diſplicentiam Divinam de aliquo objecto, unde connotat actum Divinæ voluntatis. Nobis hic agendum de triplici illa ſcientia, Simplicis intelligentiæ, Viſionis, & Media. Sed antecedenter inquirimus, Num detur in Deo vere, & proprie potentia intellectiva, an vero ſolum detur actus intelligendi? Et Utrum Dei ſumma Cognoſcitivitas ex ejus ſumma Immaterialitate demonſtretur?

QUÆSTIO I.

Utrum in Deo detur potentia intellectiva per modum actus primi phyſici intelligendi.

I. Difficultas eſt, An ſicut in Deo datur vere, & proprie v. g. Miſericordia, Juſtitia &c. ratione diſtincta ab actibus harum virtutum, ita detur potentia intellectiva per modum actus primi phyſici, an vero hujuſmodi prædicatum importet in ſuo conceptu formali aliquam imperfectionem, unde non poſſit Deo competere; ſicut nequit Deo competere formaliter v. g. Obedientia, aut Pœnitentia, & in multorum ſententia nec Juſtitia preſſe dicta? Ubi notandum, non eſſe quæſtionem de potentia logica, ſeu de poſſibilitate intrinſeca, ac non repugnantia ad intelligendum; evidens enim eſt, non repugnare, quod Deus ſit intelligens, atque adeo, quod habeat hujuſmodi potentiam logicam intelligendi: eſt ergo quæſtio de potentia phyſica, ſeu de actu primo phyſico ut ratione diſtincto ab actu ſecundo intelligendi: Nec eſt quæſtio de intellectu notionali, ſed de eſſentiali. Quamvis autem quæſtio hæc videatur de voce, non eatenus eſt contemnenda, cum ad Deum pertineat, & ad prædicata Divina rite cognoſcenda plurimum conferat: ſicut non contemnitur in Theologia quæſtio illa, an Deus ſit dicendus ſtricte juſtus, nec fuit contemnenda in Eccleſia Dei celeberrima illa quæſtio, ſitne dicendus Dei Filius Homiuſion, ſeu ſimilis ſubſtantiæ cum Patre, an Homouſion, ſeu Conſubſtantialis?

II. Dico equidem non dari in Deo proprie, & formaliter Intellectum, ſeu potentiam intelligendi per modum actus primi phyſici. Ita communiter cum Thomiſtis, Suar., & aliis apud Ruiz contra Scotum, Henricum, Arrubal, Arriag., qui pro ſua ſententia laudat etiam Suarium.

Prob. 1. authoritate D. Th. 1. p. q. 41. art. 4. ubi hæc habet: *Intelligere, & velle non ſunt tales actus, qui deſignent proceſſionem rei a Deo diſtinctæ vel eſſentialiter, vel Perſonaliter, unde reſpectu horum actuum nequit ſalvari ratio potentiæ in Deo.* Ex quibus verbis colligitur, quod quia conceptus Patris generantis Filium explicat proceſſionem Filii a Patre, ideo datur in Patre potentia intellectiva notionalis, ſeu potentia generativa in ordine ad Filium, quem generat; quia vero Intellectus eſſentialis Dei non fert proceſſionem ullam intellectionis ab intellectu, ideo non datur in Deo potentia intellectiva eſſentialis, ſeu actus primus intelligendi, ſed ſolum intellectio, quæ nec ſit actus primus, cum non dicat ordinem ad ſecundum, nec ſit actus ſecundus, cum non dicat ordinem ad primum.

Prob. 2. ratione. Univerſim potentia phyſica non datur, niſi ad actum realiter diſtinctum; ſed in Deo non datur intellectio realiter diſtincta ab actu primo, ſeu a potentia intellectiva; ergo in Deo non datur vere & proprie potentia phyſica intelligendi, ſeu Intellectus per modum actus primi. Major conſtat; nam quia Animalitas v. g. poteſt identificari cum rationalitate, non dicitur Animalitas habere potentiam phyſicam, ſed ſolum logicam, ſeu non repugnantiam ad identificari cum rationalitate; nec rationalitas dicitur habere potentiam phyſicam, ſed ſolum logicam ad riſibilitatem, cum qua identificatur.

Confirm. De ratione actus primi, ſeu potentiæ phyſicæ ad intelligendum eſt eſſe id, quod dicit ordinem ad actum ſecundum intelligendi realiter diſtinctum, utpote qui vel producitur, vel ſaltem recipitur in tali

li potentia; ſed hujuſmodi conceptus ſonat imperfectionem, cum importet diſtinctionem realem inter intellectum, & intellectionem; ergo non competit Deo potentia intellectiva proprie dicta per modum actus primi phyſici.

III. Objic. 1. Deus intelligit; ergo poteſt intelligere; ergo habet potentiam intelligendi; ſed hujuſmodi potentia eſt phyſica, utpote a parte rei; ergo datur in Deo potentia phyſica ad intelligendum.

Confirm. 1. Datur in Deo Intellectio, quæ eſt actus ſecundus phyſicus; ergo datur Intellectus, ſeu actus primus.

Confirm. 2. quia Patres, & præſertim Auguſtinus, admittunt in Deo memoriam fœcundam; ſed memoria fœcunda importat potentiam intellectivam conjunctam cum ſpecie objecti; ergo datur in Deo potentia intellectiva.

Confirm. 3. Competit Deo potentia generativa per modum actus primi, licet actus ſecundus talis potentiæ (ſcilicet actio generativa) identificetur cum ipſa potentia, nempe cum Paternitate; ergo competit etiam Deo potentia intellectiva per modum actus primi, etiamſi intellectio identificetur cum tali potentia. Et ratio a priori videtur eſſe, quia ſufficit, quod potentia ratione noſtra diſtinguatur ab actu ſecundo, ut habeat rationem potentiæ in priori ad actum ſecundum: Sicut potentia ad exiſtendum dicitur eſſe in priori ad exiſtentiam, licet non diſtinguatur, niſi logice, ab actuali exiſtentia.

Reſp. committi in argumento fallaciam ſenſus compoſiti, ut quando dicitur: Hæc Capra eſt Mater, & eſt Petri; ergo eſt Mater Petri; concedimus enim, quod Deus habeat potentiam ad intelligendum (quatenus non repugnat quod Deus intelligat) concedimus etiam, quod hæc potentia phyſice, ſeu a parte rei exiſtat; negamus tamen, quod habeat potentiam phyſicam ad intelligendum; ea enim non repugnantia ad intelligendum eſt ſolum potentia intelligendi logica.

Ad 1. confirm. Concedimus in Deo intellectionem, ſeu actum intelligendi, negamus tamen actum ſecundum ſtricte dictum; ſicut & actum primum.

Ad 2. Patres admittentes in Deo memoriam fœcundam loquuntur de intellectu notionali, qui eſt vere potentia phyſica, & generativa Verbi realiter ab ea diſtincti diſtinctione eminentiali; nos vero diſputamus de intellectu eſſentiali, qui identificatur cum intellectione.

Ad 3. Potentia generativa Patris non eſt potentia per modum actus primi relate ad generationem activam, cum qua identificatur, ſed relate ad generationem paſſivam, a qua diſtinguitur; unde relate ad generationem activam non habetur paritas, ſed identitas rationis. Ad rationem a priori, verum quidem eſt poſſe Deo competere plura prædicata, quæ ſolum ratione inter ſe diſtinguantur, dummodo in conceptu ſuo non importent imperfectionem, ut Sapientia, Bonitas, Omnipotentia: At oſtendimus, potentiam intellectivam, ſeu actum primum intelligendi importare imperfectionem, & diſtinctionem realem ab actu ſecundo; ergo nequit formaliter Deo competere potentia intellectiva, ita ut ratione tantum diſtinguatur actus primus ab actu ſecundo, ſed ſolum competit Deo potentia logica, ſeu non repugnantia ad intelligendum; ſicut competit potentia logica, ſeu non repugnantia ad exiſtendum. In eo tantum ſenſu dicitur potentia logica ad exiſtendum, aut ad intelligendum eſſe in priori ad actualem exiſtentiam, aut intellectionem, quatenus potentia iſta logica eſt prædicatum univerſalius, unde eſt in priori a ſubſiſtendi conſequentia; ita ut teneat hæc illatio: Deus exiſtit, aut intelligit; ergo poteſt exiſtere, aut poteſt intelligere; non tamen e converſo: Deus poteſt exiſtere; ergo exiſtit; ſicuti quia Animal eſt prædicatum univerſalius, & prius a ſubſiſtendi conſequentia relate ad Hominem, tenet hæc illatio, Petrus eſt Homo; ergo eſt Animal; & non viceverſa: Eſt Animal; ergo eſt Homo.

IV. Objic. 2. ex Arriaga. Competit Deo formaliter quæcumque perfectio reperitur in Creaturis, ſi in ſuo conceptu nullam importet imperfectionem; at potentia intelligendi reperitur in Creaturis, & nullam dicit in conceptu ſuo imperfectionem, ſaltem ſecundum quod eſt potentia intelligendi radicalis, ſeu quatenus Angelus v. gr. eſt intelligens ut quod, ſeu quatenus eſt ſubſtantia intellectiva per ſe ſubſiſtens, cui non repugnat intelligere; ergo competit Deo formaliter potentia intelligendi ſaltem radicalis.

Confirm. Si daretur in Deo id, per quod convenit cum intellectivo creato radicali, & per quod diſconvenit ab actuali intellectione creata, daretur in Deo potentia intelligendi per modum actus primi; ſed datur in Deo formaliter, tum id per

quod

quod convenit cum intellectivo creato radicali, nempe eſſe intelligens ut quod, per ſe ſubſiſtens, cui non repugnat intelligere; tum id, per quod diſconvenit ab intellectione creata, nempe intellectionem identificari cum intellectu, quod intellectioni creatæ non convenit; ergo datur in Deo potentia intelligendi per modum actus primi. Major eſt clara: dari enim in Deo formaliter actum primum intelligendi, eſt Deum convenire formaliter cum Creatura præciſe quatenus poteſt intelligere, non quatenus intelligit.

Reſp. nos ſolum negare, quod Deo formaliter competat potentia intelligendi phyſica, non logica; argumentum autem probat, quod Deo competat potentia intelligendi radicalis logica, quia probat, competere Deo eſſe principium per ſe ſubſiſtens, cui non repugnat intelligere; ergo non probat intentum. In forma diſt. min. Potentia intelligendi logica reperta in Creaturis nullam dicit formaliter in ſuo conceptu imperfectionem, concedo, phyſica, nego minorem, & conſequentiam. Adde, quod ſi nequit dari in Deo formaliter actus primus intelligendi, quia ex ſuo conceptu dicit diſtinctionem realem ab actu ſecundo, pariformiter nec dari poteſt formaliter in Deo potentia phyſica intelligendi radicalis, quia hæc etiam ex ſuo conceptu dicit diſtinctionem realem a potentia formali intelligendi.

Ad Confirm. nego maj. Ad probationem, dari formaliter in Deo actum primum intelligendi, eſt dari in Deo formaliter id, per quod convenit cum Creatura, quatenus Creaturas poteſt intelligere potentia phyſica, concedo, potentia logica, nego; hoc autem datur in Deo, non illud. Quare Deus ratione ſuæ intellectionis formaliter ſolum eſt intelligens ut quod, ſeu id, quod habet potentiam logicam, hoc eſt non repugnantiam ad intelligendum.

V. Objic. ult. datur in Deo ſcientia per modum habitus intellectualis facilitantis ad intellectionem; ergo etiam potentia intelligendi per modum actus primi. Conſequentia ſequitur; nam ſicut in Creaturis habitus dicit diſtinctionem a potentia intellectiva, ita actus ſecundus intelligendi diſtinguitur ab actu primo; unde utrobique par ratio: Antecedens probatur, quia dantur in Deo formaliter virtutes morales, Miſericordiæ, Juſtitiæ &c., quæ ex ſuo conceptu ſunt habitus; ergo etiam dantur in Deo virtutes intellectuales, videlicet ſcientia, ſapientia, prudentia per modum habitus.

Confirm. 1. quia datur in Deo formaliter intellectio, quæ eſt vita in actu ſecundo; ergo etiam datur Intellectus, ſeu vita in actu primo.

Confirm. 2. Intellectio eſt vita in actu ſecundo; ergo eſt motus ab intrinſeco; motus autem eſt actus entis in potentia prout in potentia, quod præſefert imperfectionem, & tamen citra imperfectionem competit Deo; ergo etiam potentia intelligendi per modum actus primi.

Reſp. nego antecedens; ad probationem Nonnulli Patres apud Vaſq. negant, dari in Deo formaliter virtutes ſecundum conceptum virtutum, putantes, quod virtus eſſentialiter ſit habitus facilitans, quod Deo competere nequit: unde Phil. 7. Eth. 1. dixit: *Neque virtus, neque vitium eſt Dei, ſed quod præſtabilius eſt virtute*. Alii tamen admittunt in Deo formaliter conceptum virtutis ſive moralis, ſive intellectualis, putantes, virtutem ex ſuo conceptu non eſſe habitum facilitantem ad actum honeſtum, ſed ſolum eſſe quamdam determinationem voluntatis ad amandum honeſtum; unde pro diſtinctione, & multiplicitate objectorum honeſtorum multiplicantur in Deo virtutes morales; quia vero in Creaturis hujuſmodi determinatio nequit haberi citra accidens ſuperadditum facilitans potentiam, ideo virtutes in Creatis ſunt habitus diſtincti. Quare in forma, ſi Adverſarius velit ſupponere, quod virtutes ex ſuo conceptu ſint habitus, nego, dari in Deo formaliter virtutes; ſi nolit id ſupponere, concedo, dari in Deo tam virtutes morales, quam intellectuales; non tamen potentiam intelligendi: quia hæc ſolum in ſuo conceptu importat imperfectionem, non vero habere determinationem ad bonum.

Ad 1. confirm. Intellectio Divina eſt ipſe actus vivendi, non vero actus ſecundus vivendi, cum non detur actus primus in Deo formaliter.

Ad 2. Intellectio Divina eſt vita in actu, & non eſt formaliter motus ab intrinſeco, ſed ſolum eſt actus ab intrinſeco, ſeu a ſe: quare ſi nomine actualis vitæ veniat formaliter motus ab intrinſeco, nego id formaliter competere Deo; motus enim ex ſuo conceptu importat imperfectionem; ſi vero nomine actualis vitæ veniat eſſe actualitatem perfectiſſimam ab intrinſeco, ſeu a ſe, Deus in hoc ſenſu eſt for-

formaliter actualis vita perfectiſſima. Conveniendum itaque ſemper eſt in definitionibus ad dirimendas hujuſmodi quæſtiones, quæ multum habent de voce.

Ex quibus omnibus fit, quod interroganti, num detur in Deo formaliter intellectus? reſponderi debeat, non dari, ſi nomine Intellectus veniat potentia phyſica ad intelligendum; dari vero, ſi nomine intellectus veniat potentia logica, ſeu non repugnantia ad intelligendum.

QUÆSTIO II.

Utrum Dei ſumma Cognoſcitivitas demonſtretur ex ejuſdem Summa Immaterialitate?

I. DEum eſſe ſapientiam, multipliciter demonſtratur: primo quia ſcientia eſt perfectio ſimpliciter ſimplex. Secundo quia Deus cauſat ſcientiam in Creaturis, ergo illam præcontinet; dicitur enim Pſ. 93. *Qui plantavit aurem, non audiet, aut qui finxit oculum, non conſiderat?* Tertio ex Divina libertate, ſicut etiam ex Providentia, ex eo quod Deum omnes venerentur ut ſcelerum Vindicem &c. Quare ſolum difficultas eſt, num efficaciter inferatur Dei Sapientia ex prædicato Immaterialitatis, juxta doctrinam Angelici 1. p. q. 49. a. 1. ubi oſtendit, radicem cognoſcitivitatis eſſe Immaterialitatem, non ſecus ac radix volitivitatis eſt intellectivitas; ut proinde inferatur, Deum eſſe ſumme cognoſcitivum per hoc præciſe, quod ſit ſumme immaterialis. Sic autem ratiocinatur. Cognoſcentia in hoc differunt a non cognoſcentibus, quod hæc non habeant niſi formam propriam; illa vero nata ſint habere formam etiam alterius rei: Siquidem ſpecies, ſeu forma cogniti eſt in cognoſcente; atqui habere formam dumtaxat propriam eſt habere eſſe limitatum, & coarctatum, habere vero formas aliarum rerum eſt quædam extenſio, ac amplitudo eſſendi; unde Philoſophus 3. de anima, 37. dicit, quod anima ſit quodammodo omnia: ergo cognoſcentia a non cognoſcentibus differunt per hoc, quod iſta habeant eſſe coarctatum; illa vero extenſum, & amplum. Subſumit deinde Angelicus. Atqui coarctatio formæ habetur per materiam, ut proinde formæ quo magis ſunt immateriales, eo magis accedant ad quandam infinitatem; ergo immaterialitas eſt radix cognoſcitivitatis, & ſecundum modum immaterialitatis eſt modus cognitionis. Propterea 2. de anima t. 24. docet Philoſophus, quod plantæ non cognoſcant propter ſuam materialitatem; ſenſus vero ſit cognoſcitivus, quia receptivus ſpecierum ſine materia, & intellectus ſit magis cognoſcitivus, quia magis a materia ſeparatus, & immixtus, ut dicitur 3. de anima, t. quarto: Unde cum Deus ſit in ſummo immaterialitatis, ſequitur, quod ſit in ſummo cognitionis. Hactenus Angelicus, qui qu. 6. art. 1. fuſius explicaverat, quonam pacto omnis coarctatio formæ habeatur per materiam; quia ſcilicet materia non perficit formam, ſed illam communem de ſe ad multa determinat, & coarctat ad hoc potius, quam aliud compoſitum conſtituendum; propterea forma quodammodo finitur per materiam, per hoc quod recepta in materia fiat forma determinate hujus rei; contra vero materia, quamvis etiam a forma coarctetur ad hoc potius quam aliud compoſitum conſtituendum, nihilominus a forma perficitur, & ſic extenditur ad eſſe perfectius, quam ſit ipſa in ſe; unde materiæ proprium eſt coarctare, ac limitare, formæ vero perficere, ac extendi. Ex quibus infert, quod eſſe Divinum, utpote ſumme immateriale, ſit illimitatum, atque adeo ſumme cognoſcitivum, formæ vero creatæ, quo magis ſunt immateriales, eo minus ſint coarctatæ, ac proinde magis cognoſcitivæ, cum cognoſcitivitas ſit amplitudo eſſendi.

II. Probatio iſthæc quamvis Angelica, ob ſui profunditatem non eſt adeo dilucida, ut loquitur Martinez, quin poſſint adverſus illam multa objectari. Et primo quidem, quia omnis probatio procedere debet ex notioribus, & clarioribus; hæc autem ratiocinatio veritatem apertiſſimam, qualis eſt, Deum eſſe ſumme ſapientem, infert ex principio obſcuriſſimo, quod immaterialitas ſit radix cognoſcitivitatis, & ſecundum modum immaterialitatis ſit etiam modus cognitionis. Deinde ſi minus probat notius per ignotius, ſaltem probat idem per idem, dum probat, Deum eſſe ſumme cognoſcitivum, ſeu habere omnem amplitudinem eſſendi, per hoc quod ſit ſumme immaterialis, ſeu excludat omnem coarctationem. Tertio, eſto probaret ignotius per notius, at probatio iſthæc non videtur eſſe a priori, ſicut v. gr. ex rationalitate infertur a priori riſibilitas, ſed potius videtur inferri ex immaterialitate

co-

cognoſcitivitas, ſicut ex definitione infertur definitum, puta quando ex animali rationali infertur homo.

Denique ratiocinatio Angelici non videtur efficax, cum non poſſit explicari, quænam ſit iſta immaterialitas, quæ fundet cognoſcitivitatem. Nam primo non poteſt dici, quod ſit negatio materiæ primæ: Bruta enim quamvis materiam primam includant, adhuc ſunt cognoſcitiva; & Angelus ſuperior, quamvis non magis materiam primam excludat, quam Angelus inferior, adhuc eſt magis cognoſcitivus. Neque dici poteſt ſecundo cum Godoy §. 7. quod importet minorem conjunctionem cum materia prima, ac minorem dependentiam ab illa: Non enim eſt explicabile, quænam ſit minor conjunctio cum materia, ac minor dependentia in Angelo Superiore præ inferiore, ut proinde ille ſit magis cognoſcitivus; nec eſt explicabile, quomodo Elephas v. gr. ſit magis cognoſcitivus, ac piſcis, per hoc quod minorem habeat cum materia prima conjunctionem. Neque tertio, quod magis cognoſcitiva habeant minorem emerſionem a materia; Niſi explicetur idem per idem, aut potius per ignotius. Neque quarto quod materiale idem ſonet ac receptivum, atque adeo illud ſit magis cognoſcitivum, quod eſt minus receptivum. Nam ex eodem D. Th. quod eſt magis cognoſcitivum, plures formas alienas poteſt in ſe habere ac recipere, atque adeo debet eſſe magis receptivum. Neque dici poteſt ultimo cum Martinez, nomine materiæ venire ens prope nihil, atque adeo illud eſſe magis cognoſcitivum, quod magis recedit a Nihilo, unde Deus utpote infinite elevatus a Nihilo, eſt infinite cognoſcitivus: Nam plantæ magis recedunt a nihilo, quam elementa, & tamen æque cognoſcitivitatem excludunt. Præterquamquod per immaterialitatem ſic explicatam poſſet pariter probari ratio volitivi, ratio activi, ratio juſti &c. quia quo magis aliquid recedit a nihilo, eo magis habet hujuſmodi perfectiones.

III. Cajetanus interpretatur D. Th. loco laudato dicens, ideo ex immaterialitate haberi cognoſcitivitatem, quia cognoſcens, & cognitum ſunt magis unum, quam materia, & forma, ut notavit Averroes 3. de anima 5.; ſiquidem materia non fit forma per hoc, quod illi uniatur, ſed ex utraque fit aliquod tertium; atque adeo remanet in ſuo eſſe materia, dum unitur formæ; contra vero cognoſcens per cognitionem tanquam per unionem intentionalem cum re cognita fit unum intentionaliter cum illa; unde Philoſophus dixit, Animam eſſe quodammodo omnia, quia ſcilicet poteſt omnia cognoſcere; & hac ratione immaterialitas dicitur radix cognoſcitivitatis; ut proinde Deus ſumme immaterialis ſit ſumme intellectivus.

Sed contra Cajetanum facit primo, quod iſta identitas inter cognoſcens, & cognitum non eſt realis, ſed metaphorica; ſecundo quod illa explicatio rem de ſe claram, quod ſcilicet Deus ſit ſapiens, obnubilat, & obſcurat. Idemque dicas adverſus explicationem Joannis a S. Th. q. 16. art. 1. ubi ait, cognoſcitivum elevari ſupra modum materiæ, non ſolum quia cognoſcens unitur cum objecto cognito, quod eſt extra ſe; quod non convenit materiæ, quæ non poteſt uniri niſi formæ, quam habet intra ſe: ſed etiam quia cognoſcens unitur objecto modo immateriali, hoc eſt non proprio ipſius materiæ; unitur enim illi non per informationem entitativam, ſed per repræſentationem vitalem illius. His autem explicationibus rejectis, ut doctrina Angelici ab objectis vindicetur, conabor oſtendere, Primo verum eſſe, quod immaterialitas coincidat cum cognoſcitivitate, ſi perpendatur, quid veniat nomine immaterialitatis. Secundo in ratiocinatione Angelici non explicari idem per idem, nec notius per ignotius. Tertio immaterialitatem rite intellectam eſſe radicem cognoſcitivitatis, ita ut ex illa tanquam a priori hæc inferatur. Quarto omnem etiam ſubſtantiam completam expertem materiæ corporeæ eſſe intellectivam: Ex quo deinde ſequitur, Deum eſſe ſumme Sapientem, quia eſt in ſummo immaterialitatis, ac repugnare ſubſtantiam immaterialem completam non cognoſcitivam; Sicut etiam ſequitur, ſubſtantiam omnem intellectivam eſſe pariter volitivam, & etiam liberam.

IV. Dico itaque 1. cum Lumbier de Attributis n. 541. & de Scientia Dei n. 21. Immateriale coincidit cum cognoſcitivo, ita ut omne cognoſcitivum ſit immateriale, & quod eſt magis cognoſcitivum ſit magis immateriale, ſi nomine immaterialitatis non veniat negatio materiæ entitativæ, ſed negatio materiæ exercitivæ, ſeu negatio exercitii ad materiam ſpectantis, quod eſt, pati, recipere, & componere cum forma; in quo ſenſu Philoſophus 2. de anima dixit, plantas non cognoſcere propter ſuam materialitatem; ſenſum vero eſ-

ſe

ſe cognoſcitivum, quia eſt receptivus ſpecierum ſine materia.

Prob. ex una parte certum eſt, cognoſcitivitatem non haberi per negationem materiæ entitative ſumptæ; aliter bruta non poſſent eſſe cognoſcitiva, cum non excludant materiam; & Angelus ſuperior non poſſet eſſe magis cognoſcitivus, quam inferior, cum æque materiam excludant: ex altera parte, ſi nomine immaterialitatis veniat negatio materiæ exercitivæ; ſeu negatio exercitii ipſius materiæ, quod eſt pati ac recipere, optime explicantur omnia, præſertim quod omne cognoſcitivum ſit immateriale, & quod perfectius cognoſcitivum ſit magis immateriale; ergo in hoc ſenſu immateriale, & cognoſcitivum coincidunt.

Prob. ſecunda pars antecedentis: & primo quidem univerſim verum eſt, quod omne cognoſcitivum ſit immateriale exercitive; caret quippe exercitio materiæ relate ad formam cognitam, entitative ſumptam; nunquam enim cognoſcens qua tale recipit in ſe formam cogniti entitative, ſed ſolum repræſentative; ex. gr. oculus cognoſcendo parietem non recipit in ſe formam parietis, ſed ſolum ejus imaginem: ubi ex oppoſito non cognoſcitiva recipiunt entitative formam, quam habent; v. gr. planta formam plantæ, quin poſſit aliam formam in ſe recipere, niſi ſolum entitative; dum enim planta recipit formam accidentalem caloris, vel frigoris, non poteſt illam aliter recipere, quam per informationem immediatam; ergo omne cognoſcitivum eſt immateriale exercitive, ſeu aptum natum habere formam alienam, & amplitudinem eſſendi abſque exercitio immediato ipſius materiæ relate ad illas formas entitative ſumptas. Unde apparet, quid interſit inter aerem v. gr. & oculum, dum uterque recipit in ſe ſpeciem coloris; aer enim, utpote non cognoſcitivus, ſolum habet in ſe ſpeciem coloris entitative ſumptam, nullatenus vero formam coloris; contra vero oculus habet tum ſpeciem coloris entitative, tum formam coloris repræſentative & intentionaliter; ac proinde differt oculus ab aere non cognoſcitivo per hoc, quod habeat in ſe formam alienam, & amplitudinem eſſendi abſque exercitio materiæ immediato relate ad talem formam; quamvis enim oculus recipiat viſionem coloris, non recipit tamen entitative, & immediate ipſam formam coloris. Præterea ſi in aere, vel ligno poneretur divinitus viſio coloris, aer diceretur quidem habens viſionem coloris, ſed non diceretur videns colorem, quia ſolum materialiter haberet in ſe repræſentationem coloris, non vero intentionaliter, & cum amplitudine eſſendi, ſicut illam habet oculus, dum attingit colorem.

V. Deinde verum pariter eſt, quod cognoſcitivum perfectius ſit minus immateriale exercitive, quatenus minus habet de exercitio materiæ etiam mediato, ſeu relate ad ſpecies intentionales formarum alienarum, ut conſtat inductione; Etenim Deus, utpote ſumme cognoſcitivus, eſt in hoc ſenſu ſumme immaterialis, quatenus habet in ſe formas omnes alienas, non ſolum non recipiendo illas entitative, & immediate, ſed nec recipiendo illas mediate, hoc eſt non recipiendo ſpecies illarum aut impreſſas, aut expreſſas, cum non indigeat ad cognoſcendum ſpecie objecti; nec cognoſcat cognitione diſtincta ab ipſo cognoſcente; cum enim eminenter in ſe contineat Deus omnes cognitiones creatas, ac omnia earum objecta, conſequenter habet in ſe quicquid perfectionis habetur in cognoſcitivis creatis abſque ulla receptione, & exercitio materiæ, aut alia imperfectione. Præterea Angelus, utpote minus cognoſcitivus, quam Deus, habet aliquam exercitivam materialitatem relate ad formas alienas, quas natus eſt in ſe habere, eo quod recipiat in ſe earum ſpecies impreſſas, & cognitiones, atque adeo habet aliquod exercitium materiæ immediate relate ad ſpecies, & cognitiones, & mediate relate ad formas, quas habet in ſe repræſentative. Homo vero, qui eſt minus cognoſcitivus, quam Angelus, non ſolum recipit ſpecies, & cognitiones objectorum, ſed etiam phantaſmata, & ideo eſt exercitive magis materialis, quam Angelus. Brutum cum ſit minus cognoſcitivum, quam homo, ut poſſit percipere objecta præſentia, futura, diſtantia, debet plures habere ſpecies materiales, quam homo: qui poteſt ſimul & unico actu ea cognoſcere. Planta vero, quæ nullatenus eſt cognoſcitiva, nullam poteſt habere formam alienam ſine exercitio immediato materiæ relate ad illam entitative ſumptam; & ideo Philoſophus dicit, plantas propter materialitatem non cognoſcere. Rurſus inter Angelos, & inter bruta magis cognoſcitivum eſt minus materiale exercitive, modo explicato. Angelus enim ſuperior, cum ſit magis cognoſcitivus, habet ſpecies univerſaliores, & clariores, & ideo pauciores, &

mi-

minus intenſas ſpecies recipit; unde minus habet de exercitio materiæ, etiam relate ad ſpecies clariores minus intenſas; quia quamvis ſpecies magis intenſa, qua indiget Angelus inferior, ut poſſit attingere objectum ea claritate, qua attingitur a ſuperiore, ſit ſpecies indiviſibilis, eſt tamen virtualiter diviſibilis, quatenus æquivalet pluribus gradibus ſpeciei diviſibilis; & conſequenter relate ad hujuſmodi ſpecies habetur majus exercitium materiæ ſaltem virtuale. Idemque dicas de brutis: Elephas enim, qui eſt magis cognoſcitivus, quam piſcis, & oculus perfectior, indigent ſpecie minus intenſa, & minus univerſali ad percipiendum objectum ea claritate, qua percipitur a cognoſcitivo minus perfecto. Similiter tactus v. gr. qui eſt ſenſus minus perfectus, quam oculus, ut percipiat objecta, quæ poteſt ſimul oculus percipere, debet accedere ad illa objecta, & ſic plures ubicationes, durationes, ſpecies, & actus debet recipere; & oculus plures actus recipere debet, quam imaginatio, quæ ſimul poteſt imaginari præterita, & futura; & ſic de aliis. Quare inductione conſtat, omne cognoſcitivum eſſe exercitive immateriale, & perfectius cognoſcitivum in altiori gradu hujuſmodi immaterialitatem participare.

VI. Dico 2. D. Th. & Philoſophus docentes, cognoſcitivitatem conſiſtere in immaterialitate exercitiva, prout oſtendimus in prima Concluſione, non explicant idem per idem, nec notius per ignotius.

Prob. quoties aliquid explicatur per genus, & differentiam, ſeu per ejus definitionem, non explicatur idem per idem, nec notius per ignotius; eſto apud ruſticos magis innoteſcat definitum, quam definitio; atqui juxta doctrinam D. Tho. & Philoſophi cognoſcitivum explicatur per genus, & differentiam; ergo &c. Probatur minor, quia dum dicitur, cognoſcitivum eſſe quod natum eſt habere formas alienas ſine materia exercitiva, explicatur eſſentia cognoſcitivi tam per prædicatum genericum; (etenim etiam non cognoſcitivum, ut aqua, natum eſt habere formam alienam, puta calorem, frigus) quam per prædicatum differentiale: ſiquidem a non cognoſcitivo differt per hoc, quod formas alienas habere poteſt ſine exercitio immediato materiæ relate ad illas formas entitative ſumptas.

Confirm. Bene explicatur communiter vivens dicendo, quod ſit principium motus ab intrinſeco; ergo bene pariter explicatur cognoſcitivum dicendo, eſſe id quod natum eſt habere formas alienas ſine materia exercitiva. Prob. conſequentia; ideo rite explicatur ratio viventis per principium motus ab intrinſeco, quia inductione conſtat, Omne vivens moveri ab intrinſeco, & eo perfectius aliquid vivere, quo magis movetur ab intrinſeco; atqui pariter inductione conſtat ex dictis, omne cognoſcitivum eſſe immateriale exercitive: & eo perfectius aliquid eſſe cognoſcitivum, quo magis eſt exercitive immateriale; ergo apta pariter eſt explicatio iſta cognoſcitivi.

VII. Dico 3. Ita cognoſcitivum coincidit cum immateriali exercitive, ut tamen ratiocinatio D. Thom. inferens in Deo ex immaterialitate ſumma cognoſcitivitatem ſummam non probet cognoſcitivitatem ex immaterialitate exercitiva, neque ex immaterialitate entitativa, ſed ex immaterialitate præciſa ab utraque. Ita Cornejo de Scientia Dei diſp. 1. dub. 2. Lumbier de Attrib. n. 553.

Prob. Et ſane quod non inferatur a priori cognoſcitivitas ex immaterialitate exercitiva, patet, quia immaterialitas exercitiva eſt ſolum conceptus clarior cognoſcitivitatis, ſicut conceptus principii motus ab intrinſeco eſt conceptus clarior, ac definitio viventis: atque adeo ſicut non demonſtratur ratio viventis ex ratione principii motus ab intrinſeco, ita non demonſtratur cognoſcitivitas ex immaterialitate exercitiva. Neque demonſtratur ex immaterialitate entitativa; cum bruta ſint cognoſcitiva, quamvis non careant materia entitative ſumpta. Demonſtratur proinde ex perfectione immaterialitatis ut præſcindentis ab immaterialitate entitativa, exercitiva; & argumentum D. Thomæ videtur hoc pacto procedere: Ex perfectione immaterialitatis, ſeu ex perfectione poſitiva excludentis materiam, ejuſque coarctationis, ac conditionis in operando provenit ratio cognoſcendi; ſed Deus eſt hoc pacto ſumme immaterialis; ergo ſumme cognoſcitivus. Major probatur, tum quia ex elevatione rei ſpiritualis, atque ex elevatione rei corporeæ ſupra conditiones coarctativas materiæ proprias provenit amplitudo eſſendi, & quod poſſint accipi formæ aliarum rerum repræſentativæ; tum etiam quia experientia conſtat, cognoſcentia eo eſſe perfectiora, quo magis a materia, aut a conditionibus materiæ elevantur.

Confirm. 1. quia quoties duo prædicata ita ſe habent, ut unum explicet vel cauſam,

ſam, vel negationem cauſæ relate ad alterum, illud dicitur eſſe ratione noſtra pro priori, & illativum poſterioris; & ideo dicimus communius, Aſeitatem explicantem ſufficientiam eſſendi, atque adeo negationem cauſæ extrinſecæ, pro priori ſe habere ad illimitationem eſſendi; ergo cum immaterialitas explicet negationem cauſæ intrinſecæ materialis, & conditionum coarctativarum materiæ, pro priori ſe habet ad cognoſcitivitatem, quam trahit.

Confirm. 2. quia quoties ænigma unius prædicati eſt in priori ad ænigma alterius, toties illud dicitur eſſe radix hujus: v. gr. Intellectivum dicitur eſſe prius volitivo, quia ænigma intellectivi eſt intellectio, quæ eſt in priori ad ænigma volitivi, quod eſt volitio; Sed ænigma immaterialitatis eſt ipſum eſſe excluſivum materiæ, & conditionum coarctativarum, quod eſt in priori ad cognitionem, quæ eſt ænigma cognoſcitivitatis, ſeu amplitudinis eſſendi, cum cognitio pullulet ex cognoſcitivitate; ergo immaterialitas explicata eſt in priori ad cognoſcitivitatem. Eſſe autem materiam de ſe coarctativam, ex eo etiam fit perſpicuum, quia inductione conſtat, omne materiale eſſe limitatum, nec exercere ſuas phyſicas operationes abſque phyſica approximatione; contra vero quod eſt immateriale, per cognitionem ſe extendit ad abſens, & ad poſſibile, & idcirco dicitur habere amplitudinem eſſendi.

VIII. Ex dictis patet, quomodo in Deo ex Aſeitate inferatur illimitatio eſſendi, quod enim cauſam excludit, eſt ſibi ſufficientia ad eſſendum, atque adeo eſt omne eſſe: Ex illimitatione autem infertur immaterialitas; quod enim eſt ens illimitatum, caret ſubjecto, & forma; quando quidem eſſe illimitatum excurrit ad omne eſſe, ſubjectum vero non excurrit ad formam, nec forma ad ſubjectum: Ex immaterialitate domum infertur cognoſcitivitas, quia quod eſt omne eſſe abſque ulla materia, aut exercitio materiæ, debet omnes formas alienas in ſe eminenter continere, atque adeo debet eſſe cognoſcitivum.

In Angelis tamen carentibus materia entitativa, ut notat Aureolus, ex ſpiritualitate infertur cognoſcitivitas tanquam a ſigno; cum enim inductione conſtet, omne cognoſcitivum eſſe immateriale exercitive, & eo perfectius eſſe cognoſcitivum, quo magis eſt immateriale, recte colligitur, quod carens materia prima careat etiam præ aliis entibus materialibus exercitio materiæ primæ; quare cum Angelus magis debeat carere exercitio materiæ primæ, quam brutum; ſi brutum propter carentiam aliqualem materiæ exercitivæ eſt cognoſcitivum, a fortiori erit cognoſcitivus Angelus, & quævis alia ſubſtantia ſpiritualis ex majori carentia materiæ exercitivæ. Quamvis autem in Angelis ex immaterialitate entitativa tanquam a ſigno inferatur cognoſcitivitas, & ex cognoſcitivitate immaterialitas exercitiva, recte deinde ex immaterialitate præſcindente ab entitativa, & exercitiva infertur a priori cognoſcitivitas. Etenim ex doctrina Philoſophi, & D. Th. ſæpe fit optime hujuſmodi regreſſus demonſtrativus. Sic ex operatione hominis nobiliſſima, videlicet ex intellectione inferimus a poſteriori nobilitatem principii intellectivi, & immaterialis; & deinde ex nobilitate principii intellectivi, & immaterialis inferimus a priori nobilitatem effectus, ſeu operationis intellectivæ pariter immaterialis.

IX. Quæri ſolet hic, Utrum repugnet ſubſtantia ſpiritualis non intellectiva? Et communius docent, repugnare. Ratio ex dictis eſt, quia implicat ſubſtantia immaterialis entitative, cujus operatio non ſit pariter entitative immaterialis; ergo a fortiori, cujus operatio non ſit immaterialis exercitive: ſi enim brutum entitative materiale adhuc habet aliqualem carentiam materiæ exercitivæ, & eſt cognoſcitivum; a fortiori debet id competere ſubſtantiæ entitative immateriali; atque adeo implicat ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva; cum autem ſubſtantia omnino immaterialis non poſſit aliter cognoſcere objectum, quam per intellectionem, ſequitur, quod debeat eſſe etiam intellectiva.

Confirm. 1. ex Faſolo, quia omne prædicatum importans perfectionem ſimpliciter ſimplicem debet eſſe radix alicujus operationis, & principii operativi conſentanei, eo quod omne eſſe ſit propter operari; atqui immaterialitas entitativa eſt prædicatum importans perfectionem ſimpliciter ſimplicem, videlicet ſpiritualitatem, nec poteſt aſſignari operatio magis illi conſentanea, quam cognitio, quæ pariter eſt ſpiritualis, & exercitive immaterialis; ergo immaterialitas entitative radicat cognitionem, & principium cognoſcitivum, atque adeo repugnat ſubſtantia ſpiritualis non cognoſcitiva.

Confirm. 2. quia eſſe eſt propter operari, & eſſe perfectius propter operationem per-

perfectiorem; ſed omnis ſubſtantia immaterialis eſt perfectior materiali, eo quod illa ſit independens, hæc vero dependens a materia; ergo omnis ſubſtantia immaterialis habere debet aliquam operationem perfectiorem, quam ſubſtantia materialis; ſed non haberet hanc operationem perfectiorem, ſi ſubſtantia materialis poſſet habere operationem, quæ eſt vita in actu ſecundo, & attractivam alienæ formæ ſine exercitio materiæ relate ad illam; (ſicut habet brutum, utpote cognoſcitivum) ſubſtantia vero immaterialis hujuſmodi operationem non haberet; ergo repugnat ſubſtantia immaterialis, cui non competat operatio, quæ ſit vita in actu ſecundo, & attractiva formæ alienæ abſque exercitio materiæ relate ad illam: hujuſmodi autem operatio non poteſt eſſe aut vegetatio, aut ſenſatio, ut patet; ergo debet eſſe intellectio, atque adeo repugnat ſubſtantia immaterialis non intellectiva.

X. Objic. 1. Non implicat accidens ſpirituale non intellectivum, ut eſt gratia ſupernaturalis; ergo neque implicat ſubſtantia ſpiritualis non intellectiva.

Confirm. quia dari poteſt ſubſtantia materialis cognoſcitiva, ut ſunt bruta; ergo poterit ex oppoſito dari ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva.

Reſp. 1. per inſtantiam; Non repugnat accidens ſupernaturale non intellectivum, ut eſt gratia; ergo neque repugnat ſubſtantia ſupernaturalis non intellectiva. Directe deinde nego conſequentiam; diſparitas eſt, quia accidens non quæritur propter ſe, ſed propter ſubſtantiam, ad quam ordinatur; & ideo ſatis eſt, quod accidens ſpirituale non intellectivum ordinetur ad ſubſtantiam intellectivam; ſicut ſatis eſt, quod accidens ſupernaturale ordinetur ad ſubſtantiam naturalem, eſto repugnet ſubſtantia creata ſupernaturalis: ſic etiam ſufficit, quod potentia volitiva ordinetur ad intellectivam, quam præſupponit, eo quod volitio ſit inclinatio ad objectum jam apprehenſum; cum nihil ſit volitum, quin præcognitum: quare omnis ſubſtantia immaterialis debet eſſe intellectiva formaliter, & ut quod, accidens vero immateriale, ſatis eſt, quod ſit intellectivum reductive, quatenus vel adjuvat intellectionem, vel infert vim cognoſcitivam in ſuppoſito.

Ad confirm. recurrit eadem inſtantia; Ex eo enim, quod poſſit dari ſubſtantia naturalis intellectiva, non ſequitur quod ex oppoſito dari poſſit ſubſtantia ſupernaturalis non intellectiva; ergo ex eo quod dari poſſit ſubſtantia materialis cognoſcitiva, neque ſequitur, quod viceverſa dari poſſit ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva; ſic etiam dari poteſt ſubſtantia incompleta ſubſiſtens, ut eſt anima, & materia, quin poſſit dari ſubſtantia completa non ſubſiſtens. Univerſim enim dari poſſunt duo prædicata non mutuo connexa; ſicut enim cognoſcitivum connectitur cum ſubſtantia, quin tamen ſubſtantia connectatur cum cognoſcitivo; omne enim cognoſcitivum eſt ſubſtantia, & non omnis ſubſtantia eſt cognoſcitiva; ſic etiam ſubſiſtens connectitur cum ſubſtantia, quin connectatur ſubſtantia cum ſubſiſtente; omne enim ſubſiſtens eſt ſubſtantia; at non omnis ſubſtantia eſt ſubſiſtens; cum forma materialis ſit ſubſtantia, & non ſit ſubſiſtens; ita connectitur ſubſtantia ſpiritualis cum cognoſcitivo, quin connectatur cognoſcitivum cum ſubſtantia ſpirituali. Adde, quod licet dari poſſit ſubſtantia materialis cognoſcitiva, non tamen intellectiva; quare ſicut repugnat ſubſtantia materialis intellectiva; ita repugnat ex oppoſito ſubſtantia immaterialis, quæ non ſit intellectiva.

XI. Objic. 2. In tantum repugnaret ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva, quia operatio pullulans ex tali ſubſtantia deberet eſſe perfectior operationibus pullulantibus a ſubſtantia materiali; atque adeo ſi ex ſubſtantia materiali, puta bruti, prodire poteſt actio cognoſcitiva, a fortiori ex ſubſtantia immateriali; ſed hæc ratio eſt nulla; ergo nulla concluſio. Probatur minor, quia dari poteſt aliqua ſubſtantia immaterialis, cujus nulla ſit operatio; ſicut enim datur de facto materia corporea, & probabiliter dari poteſt materia ſpiritualis, cujus nulla ſit operatio, ſed totum eſſe ordinetur ad recipiendam formam, ejuſque operationes; ita poteſt dari ſubſtantia immaterialis completa, cujus nulla ſit operatio.

Confirm. 1. quia non implicat ſubſtantia materialis completa, quæ nullam habeat operationem materialem, & hujuſmodi eſt in multorum ſententia Cœlum Empyreum, quod ex D. Thom. in 2. diſt. 2 q. 2. art. 3. non eſt operativum, & ſolum ordinatur, ut ſit Beatorum Sedes, ad quod non ſpectat quod operetur; ergo neque implicabit ſubſtantia immaterialis, quæ nullam habeat operationem, atque adeo non ſit cognoſcitiva, ſed eſſet veluti Sedes Angelorum, ſi in alia providentia ſolum Angeli

 eſſent

eſſent a Deo creati, & ad beatitudinem ordinati. Neque hinc ſequitur, quod hujuſmodi ſubſtantia non operativa eſſet fruſtranea, quippe quæ licet non ordinaretur ad operationem, ordinaretur tamen ad finem ſublimiorem, videlicet ut ſit Beatorum Sedes, ad quod non requiritur, quod ſit ſubſtantia operativa. Sic poſt diem Judicii Cœli non erunt fruſtra cum ſuis potentiis, quamvis non influant amplius in ſublunaria, quia tunc cedent in miniſterium hominis glorificati; Sic etiam in Beatis non erit fruſtra potentia nutritiva, quamvis nunquam ſit proditura in actum ſecundum, quia deſervit ad integrandum Corpus Beati.

Confirm. 2. quia immaterialitas nullam videtur habere connexionem cum amplitudine eſſendi propria cognoſcitivorum; etenim ratio immaterialitatis, ſeu ſpiritualitatis ſolum dicit penetrabilitatem cum alia re a ſe diviſa: ſed penetrabilitas non fert de ſe intellectivitatem; aliter materia ſpiritualis, ſi eſſet poſſibilis, deberet eſſe intellectiva; & accidentia materialia, quæ independenter a quantitate poſſunt penetrari, deberent pariter eſſe cognoſcitiva, ſaltem reductive, quod eſt falſum: ergo non repugnat ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva.

Reſp. nego minorem. Ad probationem nego antecedens. Omne enim eſſe eſt propter operari, juxta communiſſimum ſenſum, & celebre effatum; unde eſſet in natura fruſtra, quod aliquo pacto ad operationem non ordinatur. Sic materia tam corporea, quam ſpiritualis ordinatur ad operationem formæ, quam recipit; quod ſi ad illam non ordinaretur, in omnium ſententia eſſet fruſtranea. Nec alia de cauſa dicimus, Angelos de facto eſſe ſubſtantias completas, nec poſſe uniri ad faciendum unum per ſe cum materia ſive corporea, ſive ſpirituali, niſi quia hujuſmodi materia non indigent ad ſuas operationes ponendas; ac proinde hujuſmodi materia eſſet in illis fruſtranea, poſito quod non ordinaretur ad operationes totius compoſiti.

Ad 1. confirm. etiamſi tranſmittatur, quod non repugnet ſubſtantia materialis non operativa, & quod ita de facto ſit Cœlum Empyreum, non proinde ſequitur, ut notas Lumbier de Attributis num. 560. quod non repugnet ſubſtantia immaterialis non operativa. Diſparitas eſt, quia materialitas propter ſuam coarctationem capax eſt, ut contineatur intra ſolum gradum eſſendi; ſecus vero immaterialitas, quæ de ſe fert amplitudinem eſſendi, atque adeo cognoſcitivitatem. Cæterum probabilius videtur etiam ſubſtantia materialis non operativa repugnare, cum omne eſſe ſit propter operari; eſto etiam operatio ad altiorem aliquem finem ordinari poſſit, ſicut Empyreum, ejuſque operatio ordinatur ad Sedem Beatorum. Ad auctoritatem D. Th. putantis loco laudato, Empyreum non eſſe operativum, putant multi D. Thom. retractaſſe deinde ſententiam 1. p. qu. 66. art. 3. ad ſecundum, & quodlib. 6. artic. 19. ubi docet, Cœlum Empyreum influere ſine motu. Reſponderi etiam poteſt cum Godoy nu. 188. D. Thomam negaſſe Empyreo actualem dumtaxat influxum, non vero vim operativam; nam in 2. diſt. 2. q. 2. art. 3. ad 2. hæc habet: *Lux Cœli Empyrei non eſt per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, & ideo nec etiam illuminationem in alia corpora influit; cujus ratio eſt, quia cum ſit virtuoſiſſimum, & maximum, ſine lumine Solis omnia illuminaret*. Verius tamen alii reſpondent, D. Thomam ſolum negaſſe Empyreo influxum lucis, non vero alios influxus, ratione quorum in diverſis terræ partibus ſub eodem climate, & proſpectu aſtrorum diverſi effectus producuntur. In aliis Cœlis poſt diem Judicii ceſſabit influxus in ſublunaria, eo quod ceſſet finis talis operationis; & propter eandem rationem ceſſat in Beatis operatio virtutis nutritivæ, quin per hoc ſequatur, quod hujuſmodi entia ſolum intra gradum eſſendi contineantur, quin ſint operativa.

Ad 2. Immaterialitas ſubſtantiæ completæ infert quidem penetrationem, ſed ſimul infert cognoſcitivitatem, ut oſtendimus; cum enim, experientia teſte, quo magis aliquid elevatur a conditionibus, & exercitio materiæ, eo magis ſit cognoſcitivum, ſeu majorem habeat amplitudinem eſſendi, & magis ſit capax habendi formas alienas; bene ſequitur, quod carens ſimpliciter materia careat pariter exercitio immediato materiæ relate ad formas alienas, magis quam careat tali exercitio ſubſtantia materialis, atque adeo magis ſit cognoſcitivum, quam quælibet ſubſtantia materialis; ac proinde ſi brutum eſt cognoſcitivum, a fortiori erit cognoſcitiva ſubſtantia immaterialis cognitione ſibi conſentanea, videlicet ſpirituali, & intellectiva; & cum Deus ſit ſumme immaterialis, & elongatus a conditionibus materiæ, conſequenter eſt ſumme intellectivus, immo eſt ipſiſſima

ma intellectio: Materia ſpiritualis, cum non ſit ſubſtantia completa, ſufficit, quod reductive ſit intellectiva, quatenus ordinatur ad operationem formæ Angelicæ: Accidentia materialia non ſunt cognoſcitiva, ne reductive quidem, ſi non deſerviant ad cognitionem materialem ſubſtantiæ materialis, quia nullam habent immaterialitatem propriam entium cognoſcitivorum, quamvis independenter a quantitate dicantur, improprie tamen penetrabilia.

XII. Quæres hic etiam, Utrum omnis ſubſtantia immaterialis ſicut eſt intellectiva, ita pariter debeat eſſe volitiva? Et communius etiam affirmant cum Angelico 1. p. q. 19. a. 1. Ratio eſt, quia ſicut unicuique rei naturali ineſt entitative propria forma, ita intellectui cognoſcenti formam alienam ineſt intelligibiliter talis forma; atqui quælibet res naturalis duplicem habet habitudinem ad formam naturalem, ut quando illam non habet ad eam tendat, quando habet, in ea quieſcat; & eodem modo tendit ad perfectiones & proprietates talis formæ, ut aqua ad frigus, lapis ad centrum; quæ habitudo in rebus carentibus cognitione appellatur appetitus naturalis; ergo pariter natura intellectualis conſimiles debet habere habitudines ad formas apprehenſas, ita ut quando illas non habet, ſi apprehendat ut conſentaneas, illas deſideret, ſi apprehendat ut malas, & diſconvenientes, ab illis fugiat: & de iis gaudeat poſt adeptionem, ſi ſint bonæ; triſtetur, ſi ſint malæ; quæ habitudo in habente intellectum dicitur appetitus rationalis, ſeu voluntas; ſicut in habente ſenſum dicitur appetitus animalis; quare repugnat ſubſtantia immaterialis intellectiva, quæ non ſit pariter volitiva.

Confirm. quia ſubſtantia intellectiva eſſet imperfectior ſubſtantia materiali cognoſcitiva bruti, ſi hæc per appetitum animalem poſſet inclinari ad aſſequendam formam cognitam ſibi convenientem, ſubſtantia vero immaterialis non poſſet per appetitum rationalem inclinari ad aſſequendam formam intellectam ſibi conſonam; ergo repugnat ſubſtantia intellectiva, quæ non ſit intellectiva.

XIII. Quæres demum, Utrum ſubſtantia immaterialis intellectiva, & volitiva debeat pariter eſſe libera, ita ut repugnet volitivum non liberum? Et communius pariter affirmant cum eodem Angelico 1. p. q. 84. ar. 4. Ratio eſt, quia omne intellectivum ratione immaterialitatis triplicem habet univerſalitatem, videlicet in eſſendo, per hoc quod poſſit eſſe intelligibiliter omnia; in judicando, per hoc quod poſſit judicare de quacumque re, num ſibi ſit conveniens, aut diſconveniens, aut indifferens; ac demum in appetendo, per hoc quod poſſit velle, aut nolle, quod propoſitum eſt ut conveniens, aut diſconveniens, aut indifferens. Et in hoc ſtat formaliter libertas. Etenim quamvis ad proſequendum bonum ut ſic voluntas neceſſitetur, relate tamen ad bona particularia, cum plurima ſint incompoſſibilia, debet voluntas poſſe alterutrum ex incompoſſibilibus proſequi, cum in ſingulis reperiat ſuum ſpecificativum formale, nempe rationem boni; quoties autem inter duo incompoſſibilia poteſt alterutrum eligere, eſt formaliter libera; ergo omnis ſubſtantia immaterialis non ſolum eſt intellectiva, & volitiva, ſed etiam formaliter libera; atque adeo Deus ſumme immaterialis eſt ſumme intellectivus, & volitivus, ac perfectiſſime liber.

QUÆSTIO III.

An Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcat poſſibilia in ſe ipſo, & in ſeipſis.

I. Notandum 1. in hoc differre unum cognoſci ex alio, & cognoſci in alio, quod cognoſci unum ex alio ſit, cognitionem unius cauſare cognitionem alterius, ut quando ex præmiſſis cognoſcitur concluſio, vel ex fumo ignis: Cognoſci vero unum in alio, non importat duas cognitiones, unam ab alia cauſatam, nec importat unam cognitionem quomodocumque terminatam ad utrumque objectum; nam qui videt cauſam, & effectum, v. g. Angelum, & ejus cognitionem, non dicitur videre effectum in cauſa, & qui videt Petrum, ac ſpeculum, non dicitur videre Petrum in ſpeculo: quare videre unum in alio eſt, dari unam cognitionem directe terminatam ad A, quod tamquam medium cognitum determinet ad cognoſcendum indirecte B, propter connexionem cum illo: Sic dicitur videri Petrus in ſpeculo, quando viſio ſpeculi directa determinat ad cognoſcendum indirecte Petrum: ſic etiam videmus Cæſarem in imagine, quando ſpecies propria Imaginis propter ſimilitudinem Cæſaris, quam continet, eſt ratio, & medium, cur cognoſcatur Cæſar: Sic poſſibilia videntur in

Deo tamquam in medio cognito, quando Deus imago, & idea poſſibilium attingitur immediate, & eſt ratio, cur poſſibilia in eodem ipſo Deo indirecte attingantur.

Notandum 2. quod cognoſcere objectum in ſeipſo ſit ipſum objectum eſſe rationem, cur cognoſcatur, ſive quia immediate cauſat cognitionem ſui, ſive quia cauſat hanc cognitionem mediate per ſpeciem impreſſam ſumet, ut accidit in Creatis; ſive quia eſt ratio determinans intellectum ad ſui cognitionem, ut accidit relate ad cognitionem Divinam. Sic Deus in ſententia Societatis prævidet futura libera abſoluta, & conditionata in ſeipſis, non quia cognitio Divina ab illis immediate, vel mediate cauſatur, ſed quia iis poſitis pro ſua temporis differentia, aut pro ſtatu conditionato, datur immediate determinativum, cur in Deo ſit illorum cognitio; atque adeo hujuſmodi objectum eſt ſimul terminativum, & determinativum Divinæ cognitionis. His explicatis

II. Dico 1. Deus videt formaliter poſſibilia in ſe ipſo. Ita communiter cum D. Thom., Suar. contra Nominales, & Vaſq. diſp. 60.

Prob. A, videri formaliter in B, eſt per viſionem directe terminatam ad B, ob connexionem, quam habet cum A, ſimul cognoſcere indirecte ipſum A; & hoc pacto diximus in calce diſput. antecedentis, Beatos videre in Verbo Creaturas: ſed Deus videndo directe ſeipſum, ex vi talis objecti ut medii cogniti, propter continentiam, quam habet poſſibilium, ſimul indirecte cognoſcit poſſibilia; ergo Deus videt formaliter poſſibilia in ſeipſo.

Juxta hunc ſenſum admittimus cum Herice, Pallavic., Patel. n. 96. contra Martinez diſp. 4. ſect. 3. quod ſicut Deus videt poſſibilia in ſe ipſo, ita etiam videat ſe ipſum in Creaturis; cum enim Creaturæ eſſentialiter dicant reſpectum ad Deum tanquam ad ſuum principium (quæ habitudo cognoſci nequit, niſi cognito ſimul Deo indirecte) ideo Deus videndo directe Creaturas, videt indirecte ſeipſum, atque adeo videt ſeipſum in Creaturis. In quo etiam ſenſu Deus cognoſcit ſeipſum indirecte in cognitionibus Creaturarum terminatis ad Deum; cum non poſſint hujuſmodi cognitiones directe cognoſci, non cognito indirecte termino, ad quem dicunt eſſentialiter reſpectum.

Confirm. Deus videt Patrem in Filio, quia Filius dicit eſſentialem reſpectum ad Patrem, ut ad ſui principium; ergo etiam videt ſeipſum in Creaturis, quia Creaturæ dicunt eſſentialem reſpectum ad Deum, ut ad ſui cauſam. Antecedens eſt D. Thom. in 1. diſt. 27. quæſt. 2. art. 2. ubi habet; *Licet Pater non ſe cognoſcat in Filio, ſicut in objecto, vel ſpecie, quia ſic Filius haberet aliquam rationem principii relate ad Patrem, cognoſcit tamen ſeipſum in Filio, in quantum videt, Filium eſſe ſimilitudinem ſuam, ſicut principium videtur in eo, cujus eſt principium, quamvis etiam in ſeipſo videatur.*

III. Dices 1. Si Deus cognoſceret poſſibilia in ſe ipſo, daretur in Deo duplex cognitio, altera, quæ eſſet in priori terminata ad eſſentiam Divinam, altera in poſteriori terminata ad poſſibilia; ſed hoc nemo dixerit; ergo Deus non cognoſcit poſſibilia in ſeipſo, & conſequenter nec ſe ipſum in Creaturis. Minor patet, quia ſi daretur duplex cognitio, unum cognoſceretur ex alio, non vero in alio.

Confirm. quia cognitio terminata directe ad eſſentiam eſſet cognitio terminata ad objectum, quod tamquam medium cognitum infert cognitionem poſſibilium; ſed de ratione medii eſt mediare inter duo; ergo eſſentia Divina mediaret inter cognitionem ipſius eſſentiæ, & cognitionem poſſibilium; atque adeo daretur in Deo duplex cognitio.

Reſp. nego ſequelam; daretur enim una tantum cognitio terminata ad utrumque correlativum, nempe ad Omnipotentiam, & poſſibilia; cum relativa ex Philoſopho ſint ſimul natura, & cognitione; licet ea cognitio directe terminetur ad Omnipotentiam, & indirecte ad poſſibilia, quia intrinſeca cognoſcibilitas Omnipotentiæ fert, ut in ipſa cognoſcantur poſſibilia, quæ præcontinet, & non e converſo. Quare in hoc tantum ſenſu dici poteſt, quod ratione noſtra cognitio Divina pro priori terminetur ad Omnipotentiam, & pro poſteriori ad poſſibilia, quatenus Omnipotentia eſt ratio, cur cognoſcantur indirecte poſſibilia, & non e contra; unde ſolum habetur prioritas a ſubſiſtendi conſequentia. Idem dicas, quando in ſpeculo cognoſcimus Petrum, aut in Cæſaris imagine Cæſarem, nec non quando in Creaturis cognoſcitur Deus tamquam earum principium; tunc enim hujuſmodi cognitio pro priori terminatur ad Creaturas, quia Creaturæ ſunt ratio, cur attingatur indirecte Deus.

Ad

Ad confirm. ſolum medium reale mediat inter duo realiter diſtincta, non vero medium objectivum; ſufficit enim, quod Omnipotentia ratione ſuæ cognoſcibilitatis manifeſtet directe ſeipſam, & indirecte poſſibilia, ut dicantur poſſibilia cognoſci in Omnipotentia tanquam in medio cognito, quin detur duplex cognitio, inter quas mediet Omnipotentia.

Hic autem adverto, poſſe claritatis gratia ſupponi, quod Omnipotentia aut ſit ipſa formalis poſſibilitas creaturarum, aut connectatur cum earum poſſibilitate: licet etiam dato, quod non connecteretur, (quatenus ſi per impoſſibile deficeret poſſibilitas v. gr. Leonis, non proinde deficeret Omnipotentia ſecundum ſuum eſſe abſolutum, ſed ſolum deficeret ſecundum eſſe reſpectivum ad Leonem, & idcirco ſit magis neceſſaria Omnipotentia, quam poſſibilitas Leonis, & omnium Creaturarum) nihilominus adhuc juxta hanc ſententiam dici poſſet, quod Deus videret poſſibilia in ſeipſo, hoc eſt in eo reſpectu ad poſſibilitatem v.g. Leonis ſibi intrinſeco, & abſolute neceſſario, licet ſit magis neceſſarium ipſum eſſe abſolutum Omnipotentiæ, quam hic reſpectus ad poſſibilitatem Creaturarum: Ad eum modum, quo in decreto de condendo Antichriſto Deus videt Antichriſtum futurum, licet hujuſmodi decretum intrinſecum Deo non habeat neceſſitatem illam, quam habet Deus, ſed ſit omnino contingens.

IV. Dices 2. Si Deus cognoſceret ſeipſum in Creaturis, Creaturæ eſſent objectum directum, atque adeo motivum, & ſpecificativum cognitionis Divinæ; ſed repugnat, Divinam cognitionem moveri intentionaliter, & ſpecificari a Creaturis: ergo.

Reſpond. concedo, quod Creaturæ eſſent objectum directum. Utrum autem eſſent etiam objectum motivum, & ſpecificativum, conſtabit ex mox dicendis pro ſecunda concluſione, cum in hoc ſit æquivocatio. Illud eſt certum, quod ratio cognoſcendi in Deo ſit unice ipſe Deus; Creaturæ vero poſſunt ſolum eſſe objectum terminativum, ac determinativum, tamquam conditio.

V. Dices ultimo. Si Deus cognoſceret ſeipſum in Creaturis, cognoſceret ſe imperfecto modo, cum medium iſtud ſit imperfectum; ergo nequit ſeipſum in Creaturis cognoſcere.

Reſpond. quod in tali medio imperfecto Deus cognoſceret ſe modo minus perfecto, quam cognoſcat ſe in ſua eſſentia, non tamen cognoſceret ſe modo imperfecto poſitive; ut mox dicemus etiam de cognitione Divina terminata ad poſſibilia in ſe ipſis, quæ eſt quidem minus perfecta formaliter, quam ſit cognitio poſſibilium in Divina eſſentia, non tamen eſt cognitio imperfecta: Sicut Omnipotentia eſt attributum ratione noſtra minus perfectum, quam attributum bonitatis, aut prædicatum Aſeitatis, non eſt tamen imperfectum. Eſſet imperfecta in Deo cognitio ſuimet in Creaturis, ſi eſſet abſtractiva, hoc eſt per ſpecies Creaturarum, ſicut nos Deum cognoſcimus per Creaturas: at Deus cognoſcit ſe in Creaturis per hoc ſolum, quod Creaturæ ſint ratio, cur Deus cum iis connexus cognoſcatur; quæ cognitio neque eſt rigoroſe abſtractiva, neque rigoroſe intuitiva, niſi lis ſit de voce, quippe quæ non repræſentat directe ipſum Deum.

VI. Dico 2. Poſſibilia non ſolum a Deo cognoſcuntur in ſeipſo, ſed etiam in ſeipſis. Ita Arriag. diſp. 19. Heric. diſp. 15. Granad., & alii Recentiores cum Vaſq., & Nominal., qui negant connexionem Omnipotentiæ cum poſſibilibus, putantes, negata hac connexione non poſſe aliter poſſibilia a Deo cognoſci, quam in ſeipſis. Eſt tamen contra Thomiſtas, Molin., Suar. lib. 3., Lumbier.

Prob. Hic modus cognoſcendi poſſibilia in ſeipſis importat de ſe perfectionem depuratam ab imperfectione; ergo non eſt Deo denegandus. Quod importet perfectionem, patet, quia cognoſcere objectum immediate, & in ſeipſo clare, & comprehenſive procul dubio eſt magna perfectio; immo non poſſe aliter cognoſcere, quam mediate importat imperfectionem, nempe indigentiam medii. Hinc perfectius Deum cognoſcimus intuitive, & in ſeipſo, quam abſtractive, & in alio. Præterea, quod hic modus cognoſcendi nullam importet imperfectionem, ex eo liquet, quia de facto Deus cognoſcit futura libera tam abſoluta, quam conditionata immediate in ſe ipſis, præſertim quia nequit aliter futura libera conditionata cognoſcere, ut dicemus cum de ſcientia media; ergo modus cognoſcendi poſſibilia in ſeipſis importat perfectionem depuratam ab imperfectione.

Neque dicas, diſparitatem eſſe inter cognitionem futurorum, & cognitionem poſſibilium, primo quia futura libera Deus nequit aliter cognoſcere, quam in ſeipſis;

poſſibilia vero debet aliter cognoſcere, ſcilicet in ſua eſſentia; ergo cognitio futurorum in ſeipſis eſt neceſſaria, poſſibilium vero eſt ſuperflua, atque adeo importans imperfectionem. Secundo quia dum Deus cognoſcit futura libera in ſeipſis, cognitio Divina nullam haurit novam perfectionem, aut ſpecificationem a tali objecto, ſed puram terminationem, qua poſſet Deus carere abſque detrimento perfectionis Divinæ; contra vero dum cognoſcit poſſibilia in ſeipſis: ergo hæc, non illa cognitio refundit in Deum imperfectionem.

Reſp. 1. Falſum eſſe, quod non poſſit Deus futura libera abſoluta aliter cognoſcere, quam in ſeipſis; poteſt enim ea infallibiliter cognoſcere etiam in complexo ſcientiæ mediæ (quod ſi conferretur v. gr. auxilium, A, Petro, conſentiret) & decreti de collatione talis auxilii, ut dicemus, cum de ſcientia viſionis. Deinde hoc tranſmiſſo, nulla eſt utraque diſparitas; Non prima; quia licet poſſit Deus aliter cognoſcere poſſibilia, quam immediate, non infertur, quod cognitio immediata dicat imperfectionem, aut ſuperfluitatem: ſicut licet Chriſtus Dominus cognoſcat objecta per viſionem beatificam, non ſequitur, quod ſcientia infuſa attingens eadem objecta dicat imperfectionem, aut ſuperfluitatem. Et ratio a priori eſt, quia cognoſcere objectum pluribus viis eſt quid perfectius, quam uno tantum modo illud cognoſcere; dummodo modus cognoſcendi non dicat poſitivam imperfectionem: atqui modus cognoſcendi poſſibilia immediate in ſeipſis non dicit poſitivam imperfectionem (aliter Deus non poſſet futura libera in ſeipſis cognoſcere) ergo cognoſcere poſſibilia tum in eſſentia Divina mediate, tum in ſeipſis immediate, eſt quid perfectius, quam ſolum illa cognoſcere mediate in eſſentia Divina. Verum quidem eſt, quod cognitio poſſibilium in Divina eſſentia formaliter ratione noſtra ſit perfectior, quam cognitio poſſibilium in ſeipſis (ſicut in Deo potentia v. gr. creativa Angeli eſt formaliter perfectior, quam potentia creativa Canis) at minor iſta perfectio non eſt imperfectio poſitiva, ſed præciſiva, quæ Deo non repugnat.

Neque obſtat ſecunda diſparitas, quia licet Deus carere poſſit cognitione prout terminata ad hos actus liberos creaturarum, & non poſſit carere cognitione poſſibilium, non fit quod poſſibilia cauſent aut immediate, aut per ſpeciem ſui cognitionem Divinam, ſed ſolum fit, quod hujuſmodi poſſibilia pure determinent intentionaliter, & extrinſece Divinam cognitionem ad ſpeciem hujus cognitionis; non ſecus ac futura libera ſunt purum determinativum, non cauſa cognitionis Divinæ, quoad talem terminationem; ergo cum hoc non importet imperfectionem, non eſt Deo denegandum.

VII. Objic. 1. Si Deus cognoſceret poſſibilia in ſeipſis, objectum formale ſpecificativum Divinæ cognitionis eſſet ens creatum; ſed hoc repugnat; ergo non poteſt Deus cognoſcere poſſibilia in ſeipſis. Major patet: Illud enim eſt ſpecificativum alicujus potentiæ, vel operationis, quod attingitur immediate, & primario, & independenter ab alio prius attacto, ut patet in potentiis ſenſitivis. Minor conſtat ex Angelico, quia cognitio ſuam perfectionem deſumit ab objecto ſpecificativo, hoc eſt objecto primario, & immediato, ita ut ab illo ejus perfectio menſuretur; ſed cognitio Divina nequit perfectionem eſſentialem ſuam deſumere ab objecto creato, & ab illo menſurari; ergo non poteſt objectum formale ſpecificativum cognitionis Divinæ eſſe ens creatum.

Reſp. magnam vim ab Adverſariis fieri in his vocabulis, quibus explicatis difficultas evaneſcit. Et 1. Reſp. per inſtantiam: ſicut cognitio ſpecificatur ab objecto, ita potentia productiva a ſuo termino; ergo ſi nequit cognitio Divina ſpecificari ab objecto creato, nec poterit Omnipotentia a termino creato ſpecificari; quod tamen non admittitur; Nam Omnipotentia eſſentialiter eſt in hac ſpecie v. gr. potentis ponere Angelum, Leonem &c. quia terminatur ad hæc poſſibilia; ita ut ſi per impoſſibile Leo repugnaret, Omnipotentia non eſſet hujus ſpeciei, nec haberet hanc perfectionem, quam habet de facto, eo quod non eſſet potens ponere Leonem. Directe dico cum Martinez ſect. 4., quod ſi nomine ſpecificativi veniat objectum, quod cauſet cognitionem aut immediate, aut per ſpeciem ſui, certe cognitio Divina ſpecificari non poterit ab objecto creato: ſi vero nomine ſpecificativi veniat id, quod pure determinat cognitionem Divinam ad hanc ſpecie cognitionem, tunc ſicut poteſt futurum liberum ſpecificare ſcientiam viſionis, & ſicut poſſibilia ſpecificant Omnipotentiam; ita poſſunt poſſibilia ſpecificare cognitionem Divinam, quin per hoc aut ſint objectum primarium, aut cauſent Di-

vinam

vinam cognitionem, ſed ſolum terminent, ac pure determinent intentionaliter illam. Quare ſicut Omnipotentia, ut productiva Angeli dicitur ſpecificari ab Angelo extrinſece, non quia ab Angelo deſumit perfectionem, & ſpeciem, ſed quia ſub hoc conceptu potentis ponere Angelum ſuſcipit hanc ſpecie denominationem ab Angelo, ita pariter cognitio Divina ſpecificatur ab objecto creato.

Ubi adverte, quod ſicut Omnipotentia ſpecificatur a poſſibilibus, non quia poſſibilia ſint in priori ad Omnipotentiam, ſeu ſint ratio, cur Omnipotentia poſſit ad illa ſe extendere, ſed quia Omnipotentia, utpote perfectiſſima, de ſe eſt determinata ad præcontinendum quodcumque non repugnat; unde ex hoc, quod Muſca non repugnet, arguimus tamquam a poſteriori, quod Omnipotentia poſſit ad illam ſe extendere, non ſecus ac ex fumo arguimus a poſteriori exiſtentiam ignis: ita prorſus cognitio Divina ſpecificatur a poſſibilibus, non quia poſſibilia ſint in priori ad cognitionem, & illam cauſent, ſed quia cognitio Divina, utpote perfectiſſima, de ſe eſt determinata ad exprimendum omnibus modis non importantibus imperfectionem quodcumque objectum cognoſcibile, atque adeo quodvis poſſibile; unde nos ex hoc, quod Muſca v. g. ſit poſſibilis, arguimus tamquam a poſteriori, quod cognitio Divina ſit in tali ſpecie, & exprimat Muſcam poſſibilem, itaut Muſca ſit determinativum objectivum Divinæ cognitionis, quam terminat, quin exerceat ullam prioritatem, aut cauſalitatem erga Divinam cognitionem; eo quod ſolum ſit ratio, cur a nobis cognoſcatur Divina cognitio eſſe in tali ſpecie, ſicut fumus eſt ratio cognoſcendi ignem.

Neque dicas, futura libera eſſe prærequiſitum, ut cognitio Divina ad illa terminetur; non enim ideo erunt futura, quia cognoſcuntur, ſed ideo cognoſcuntur, quia erunt. Nam diſpar eſt ratio inter cognitionem neceſſariorum, & contingentium. Cognitio Divina terminata ad futura libera debet habere determinativum contingens, & extrinſecum; aliter non eſſet cognitio indifferens, & contingens; at cognitio neceſſariorum habere debet determinativum neceſſarium intrinſecum, non ſecus ac Omnipotentia relate ad poſſibilia; Unde ſicut Omnipotentia ex ſeipſa eſt determinata ad continendum omnia poſſibilia; ita cognitio ſimplicis intelligentiæ ex ſeipſa eſt determinata ad exprimendum omnibus modis non importantibus imperfectionem omnia poſſibilia.

VIII. Objic. 2. In Deo cognitio poſſibilium in ſua eſſentia eſt ipſe actus proprius cognoſcibilitatis intrinſecæ Divinę eſſentiæ, quæ determinat ad expreſſionem ſui, & poſſibilium; ergo cognitio poſſibilium in ſeipſis debet etiam eſſe actus proprius intrinſecæ cognoſcibilitatis poſſibilium; aliter non attingerentur in ſeipſis; ſed hujuſmodi actus repugnat; ergo repugnat in Deo cognitio poſſibilium in ſeipſis. Minor probatur, quia actus proprius intrinſecæ cognoſcibilitatis poſſibilium habere debet pro objecto primario, & pro ſpecificativo, ac motivo formali Creaturas; ſed repugnat in Deo actus habens pro motivo primario, & formali Creaturas; ergo repugnat in Deo actus proprius intrinſecæ cognoſcibilitatis poſſibilium.

Confirm. 1. quia repugnat actus Divinæ voluntatis, quo Deus amet Creaturas propter ſeipſas; ergo repugnat etiam actus Divini intellectus attingens Creaturas propter ſeipſas. Et ratio a priori eſt, quia hujuſmodi actus non eſſent perfectiſſimi, prout decent Deum.

Confirm. 2. quia paſſim PP. cum Auguſtino, Ambr., Dionyſ. docent, Deum omnia in ſe intueri, & nihil extra ſe intelligere. Aug. lib. 83. quæſtionum, q. 46. ait, *Sacrilegum eſſe, quod Deus exeat extra ſe ad aliquid cognoſcendum.*

Reſp. hanc etiam objectionem laborare in æquivoco. Quare diſtinguo conſequens: Cognitio poſſibilium in ſeipſis eſt actus proprius intrinſecę cognoſcibilitatis poſſibilium, ſi faciat ſenſum, quod hujuſmodi cognitio directe ad poſſibilia terminetur, & ab iis determinetur eo pacto, quo cognitio futurorum in ſeipſis, concedo; ſi faciat ſenſum, quod ab iis cauſetur, nego conſequentiam, & diſtincta minore ſubſumpta, nego ultimam conſequentiam. Ad prob. min. ſi nomine objecti primarii, & ſpecificativi, ſeu motivi formalis veniat objectum cauſans vel per ſeipſum, vel per ſpeciem ſui cognitionem, quæ ab illo ſuam hauriat perfectionem, & ſpeciem, prout communiter hoc vocabulum uſurpatur, nego, poſſibilia eſſe objectum primarium, & ſpecificativum Divinæ cognitionis attingentis poſſibilia in ſeipſis; ſi nomine objecti primarii, & ſpecificativi veniat objectum, quod ratione ſui terminet, ac determinet intentionaliter Deum ad hujuſmodi cognitionem; ſicut quan-

quando futura libera cognoſcuntur a Deo in ſeipſis, nego repugnare, quod Creaturæ in hoc ſenſu ſint objectum primarium Divinæ cognitionis.

Ad 1. confirm. nego conſequentiam. Non licet enim univerſim ex voluntate Divina arguere ad intellectum; poteſt enim Divina voluntas Creaturas nolle, & tamen Divinus intellectus nequit illas non cognoſcere. Diſparitas in caſu noſtro eſt, quia amare Creaturas propter ſe, & non propter Deum importat imperfectionem moralem in voluntate Divina: at cognoſcere Creaturas in ſeipſis non importat ullam imperfectionem; aliter non poſſet Deus futura in ſeipſis cognoſcere.

Ad 2. authoritates Patrum ſumendæ ſunt in ſano ſenſu; aliter nec poſſet Deus futura in ſeipſis cognoſcere. Negant itaque ſolum PP. quod Deus cognoſcat Creaturas in ſeipſis, aut cognitione cauſata ab earum ſpecie, aut cognitione commenſurata earum cognoſcibilitati; non vero cognitione determinata immediate ab ipſis Creaturis, & radicaliter determinata ab ipſa eſſentia Divina, quæ exigit poſſe hæc poſſibilia ponere, & eadem exprimere omni modo non importante imperfectionem.

IX. Objic. 3. Cognitio poſſibilium in ſeipſis eſt ſupervacanea, atque adeo indigna Deo; ergo non datur. Prob. antec. quia cognitio Divina prout terminatur ad Deum, & ad poſſibilia in Deo, eſt cognitio comprehenſiva Dei, atque adeo abſorbens omnem omnino perfectionem in linea cognoſcendi; ergo cognitio terminata immediate ad ipſa poſſibilia eſt omnino ſupervacanea, habens quidem novum modum cognoſcendi, ſed non novam perfectionem in linea cognoſcendi; ſicut tertia entitas ex. gr. ſuperaddita partibus ſimul ſumptis eſt ſuperflua, quia adderet toti novum modum eſſendi, ſed non novam perfectionem in eſſendo.

Confirm. vel hujuſmodi cognitio poſſibilium in ſeipſis ſpectat ad perfectionem Divinæ cognitionis, vel non; ſi dicatur ſecundum; ergo eſt ſuperflua: primum dici nequit, quia eo ipſo ac cognitio Divina comprehendit Divinam eſſentiam, & omnia, quæ in ipſa continentur, adæquat intrinſecam Dei cognoſcibilitatem, atque adeo eſt cognitio Dei perfectiſſima; ergo cognitio poſſibilium in ſeipſis nequit conferre ad perfectionem Divinæ cognitionis.

Reſp. in Deo conſiderari poſſe tum prædicata abſoluta, ut eſt Aſeitas, Bonitas, &c., tum prædicata reſpectiva realia, ut eſt Omnipotentia potens hoc, vel illud poſſibile; tum demum prædicata reſpectiva intentionalia, ut eſt omnis ſcientia terminata ad poſſibilia omni modo poſſibili, ſcilicet tum in ſeipſo, tum in ſeipſis. Hinc cognitio Divina terminata ad Deum, & ad poſſibilia in Deo per hoc, quod ſit actus proprius cognoſcibilitatis Divinæ, eſt quidem comprehenſiva Dei ſecundum ejus prædicata abſoluta, & reſpectiva realia, ſed non ſecundum reſpectiva intentionalia, ſeu ſecundum quod Deus eſt expreſſio poſſibilium in ſeipſis. In forma nego antecedens. Ad probationem diſtinguo antecedens: eſt comprehenſiva Dei ſecundum ejus prædicata abſoluta, & reſpectiva realia ad Creaturas poſſibiles, concedo; ſecundum reſpectiva intentionalia, ſeu quatenus Deus eſt etiam expreſſio poſſibilium in ſeipſis, nego antecedens, & conſequentiam. Quod autem hic novus modus cognoſcendi importet novam perfectionem, patet, quia cognoſcere objectum immediate de ſe eſt bonum appetibile, & perfectio; immo cæteris paribus præſtat cognitio immediata mediatæ (eſto perfectius cognoſcantur objecta in Deo, quam in ſeipſis, eo quod in Deo contineantur eminenter, & perfectiori modo, quam in ſeipſis; unde cognitio Matutina præſtat Veſpertinæ) contra vero tertia entitas non eſt bona, & appetibilis ratione ſui, ſed ratione totius, quod conſtituit; ergo ſi ea ſublata habetur perfectiſſime totum, erit eſſentialiter ſuperflua, licet videatur addere novum modum eſſendi.

Ad confirm. dico, ſpectare ad perfectionem Divinæ cognitionis, quod poſſibilia cognoſcantur in ſeipſis. Verum quidem eſt, quod eo ipſo ac comprehenditur Divina eſſentia, habetur cognitio perfectiſſima, qua nulla major excogitari poteſt; at ſicut non comprehenditur Divina eſſentia, ſi ſolum attingatur ſecundum prædicata abſoluta, & non ſecundum reſpectiva realia, ſeu ſi attingatur v. gr. ut independens, & non ut Omnipotens; ita nec comprehenditur, ſi attingatur ſecundum prædicata reſpectiva realia, & non etiam ſecundum intentionalia reſpectiva, ſeu ſi attingatur ut præcontinens poſſibilia, & non etiam ut exprimens poſſibilia in ſeipſis.

X. Objic. ult. Illud ſolum cognitio Divina exprimit immediate, quod per eſſentiam Divinam, tanquam per ſpeciem intelligibilem, immediate repræſentatur; atqui Divina eſſentia immediate ſolum repræſentat

ſei-

ſeipſam; poſſibilia vero repræſentat mediate, & indirecte: ergo cognitio Divina non attingit poſſibilia immediate in ſeipſis.

Confirm. quia aliter cognitio poſſibilium in ſeipſis deberet ab ipſis poſſibilibus gigni; Nam ex Auguſtino, Notitia gignitur ex objecto, & potentia, tanquam eorum proles.

Reſp. Thomiſtas putare, quod eſſentia Divina per modum ſpeciei intelligibilis repræſentet ſeipſam immediate, & Creaturas in ſeipſa mediate: Scotiſtæ vero, Nominales, Granadus tract. 2. diſp. 4. quod per modum ſpeciei intelligibilis immediate repræſentet & ſeipſam, & Creaturas. Martinez docet, eſſentiam Divinam neque ſe, neque Creaturas repræſentare per modum ſpeciei intelligibilis proprie, & formaliter loquendo: ſicut enim non competit Deo proprie, & formaliter potentia ad intelligendum per modum actus primi, quia hæc dicit ordinem ad actum ſecundum realiter diſtinctum; ita non competit Deo proprie ratio ſpeciei intelligibilis, ſeu impreſſæ, quia hæc dicit ordinem ad intellectionem realiter diſtinctam. Quare juxta hanc ſententiam dicendum competere Deo rationem ſpeciei intelligibilis largo modo; in quo ſenſu D. Thom. hic art. 5. ad 3. dicit, eſſentiam Divinam eſſe formam intelligibilem, ſcilicet largo modo, cum non ſit forma informans. Hinc eſſentia Divina per modum ſpeciei intelligibilis largo modo ſumptæ repræſentat tam ſeipſam, quam poſſibilia in ſeipſa, nec non in ſeipſis immediate; eſto ad repræſentandum poſſibilia in ſeipſa determinetur ab ipſamet eſſentia, ad cognoſcendum vero poſſibilia in ſeipſis determinetur ab ipſis poſſibilibus immediate, & ſolum radicaliter a ſeipſa; non ſecus ac ad cognoſcendum futura in ſeipſis.

Ad confirm. Sicut cognitio Divinæ eſſentiæ non gignitur proprie, ſed identificatur cum tali objecto; ita cognitio poſſibilium, necnon futurorum in ſeipſis non gignitur proprie a tali objecto, ſed iis poſitis datur neceſſitas, ut Divinus intellectus ea repræſentet; unde non datur proles ſtricte dicta.

QUÆSTIO IV.

Quomodo per ſcientiam Viſionis cognoſcat Deus futura libera abſoluta?

I. SCientia viſionis dicitur cognitio Divina terminata ad contingentia, ſive præterita, ſive præſentia, ſive futura. De Fide autem eſt, Deum cognoſcere infallibiliter futura tam libera ſoli Deo, ut eſt creatio Mundi, Antichriſtus &c., quam libera Creaturæ, quæ ſcilicet pendent a libero arbitrio creato, ut peccatum Antichriſti. Pſalm. 138. dicitur, *Intellexiſti cogitationes meas a longe*; & Eccl. 23. *Antequam crearentur omnia, ſunt cognita*. Hoc autem conſtat tum a poſteriori ex Prophetiis; unde Tertullianus lib. 2. contra Marcion. c. 5. dixit: *Præſcientia Dei tot habet teſtes, quot Prophetas fecit*: tum a priori, quia ea cognoſcere, eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, ac proinde debita Deo. Difficultas itaque eſt, quomodo infallibiliter ab æterno futura præſertim libera cognoſcantur, & quomodo præſcientia iſta infallibilis cohæreat cum libertate noſtrorum actuum? Circa primum multiplex eſt ſententia. Thomiſtæ putant, futura a Deo infallibiliter ab æterno videri in præſentia reali, quam habuerunt ab æterno in *Nunc* æternitatis: Alii docent, ea videri in eſſentia Divina, ſicut videntur poſſibilia: Alii in decretis Dei liberis: Alii in cauſis eorum proximis: Alii demum in ſeipſis; non ſecus ac futura libera conditionata.

II. Dico 1. Futura contingentia non videntur a Deo in præſentia reali, quam habuerint ab æterno in *Nunc* æternitatis. Ita communiſſime apud Amic. diſp. 12. ſect. 4. contra Thomiſtas non tamen contra D. Thom., ut oſtendit Vaſq. diſp. 64. cap. 5. (eſto Cajetanus dicat, poſt 15. annorum conſtans ſtudium aſſecutum eſſe mentem Angelici id admittentis). Eſt etiam contra Granad., Ruiz, Molinam.

Concluſio conſtat ex dictis in 1. diſp. q. ult. art. 2. ubi ſic ratiocinati ſumus; Futura ab æterno non extiterunt; ergo non habuerunt præſentiam realem, ſeu coexiſtentiam cum Deo ab æterno, ſed tantum habuerunt præſentiam objectivam, & intentionalem; atque adeo cognoſcuntur a Deo ab æterno, & non ob eorum præſentiam realem, quam habuerint ab æterno in *Nunc* æternitatis. Et ratio a priori eſt, quia Antichriſtus v. gr. non coexiſtit æternitati toti, & totaliter, ut nec immenſitati; ergo antequam exiſtat Antichriſtus, exiſtit æternitas, & tunc æternitas non coexiſtit Antichriſto; ergo ſi tunc cognoſcitur Antichriſtus, non cognoſcitur ob præſentiam realem, quam tunc habeat.

Confirm. Si quod eſt in tempore, fuit præſens realiter Deo ab æterno, ſequere-

tur,

tur, quod productio Mundi fuiſſet ab æterno, quod eſt contra Fidem; Proverb. c. 8. dicitur: *Antequam quicquam faceret, ordinata ſum*. Adde, quod ſi futura conditionata libera Deus cognoſcit in ſeipſis, & non in præſentia reali ad æternitatem, poterit hoc idem dici de futuris abſolutis.

III. Dico 2. Deus non videt futura contingentia in ſua eſſentia, ſicut videt poſſibilia. Ita communiter cum Scoto, Suar. contra Cajet. Durandum, Zumel apud Amic. Nec ea videt in ſuis Ideis, ut docuit Bonavent. in 1. diſt. 25.

Prob. Divina eſſentia, aut Idea eſt indifferens ad coexiſtendum, vel non coexiſtendum cum futuro contingenti, v. g. cum Antichriſto; ergo futura contingentia videri non poſſunt in eſſentia, aut Idea Divina ſecundum ſe conſiderata.

Dices 1. Deus nequit aliter determinari ad cognoſcendum, quam a ſua eſſentia, & a ſeipſo; aliter indigeret alio a ſe diſtincto, ut poſſit habere ſuas perfectiones, ſcilicet intellectionem: ergo in ſua eſſentia cognoſcit futura contingentia.

Reſp. Deum non poſſe determinari ad cognoſcenda contingentia ab alio a ſe diſtincto per modum virtutis, ſed poſſe ab alio determinari per modum conditionis, *ſine qua non*; aliter quomodo cognoſceret per ſcientiam mediam futura libera conditionata? Hoc autem non fert ullam dependentiam Dei ab alio a ſe diſtincto; quia hujuſmodi conditio, quæ prærequiritur, non eſt quid phyſicum, ſed logicum, ſcilicet ipſa futuritio ſive abſoluta, ſive conditionata objecti, ſeu actus liberi. Ex infinita itaque Dei perfectione oritur, quod poſſit condere Creaturam liberam, & ſic a futuritione actus liberi tamquam a conditione prærequiſita determinari ad cognoſcendum futura libera ab æterno.

Dices 2. Nequit Deus ab æterno cognoſcere determinate actum liberum futurum, niſi ab æterno detur id, quod determinat ad hanc cognitionem; ſed ab æterno nihil datur præter Divinam eſſentiam; ergo a Divina eſſentia dumtaxat Deus determinatur ad cognoſcenda futura libera.

Reſp. ab æterno dari non phyſice, ſed logice hujuſmodi determinativum, ſcilicet futuritionem ſive abſolutam, ſive conditionatam actus liberi, quatenus ab æterno verum eſt, quod actus liber ſit futurus potius, quam non futurus pro tali tempore, aut ſub tali conditione.

Dices 3. Omnipotentia continet etiam exiſtentiam omnium effectuum creatorum; ergo poſſunt in ea omnes effectus creati cognoſci.

Reſp. Omnipotentiam continere quidem exiſtentiam actus liberi, ſed non connecti cum illo; cum poſſit dari Omnipotentia abſque exiſtentia cujuſcumque actus liberi creati; unde nequit in Omnipotentia determinate cognoſci actus liber, ut exercite exiſtens.

IV. Dico 3. Futura contingentia, quæ non ſunt libera Creaturæ, ſed Deo, videri poſſunt infallibiliter in Divinis decretis ab æterno. Ita enim communiter contra Mayron. apud Amic. putantem, decreta Dei poſſe mutari.

Prob. facile. Decretum Divinum de producendo v. gr. Antichriſto eſt infallibiliter connexum cum futuritione Antichriſti; ergo Deus attingendo comprehenſive ſuum decretum, attingit infallibiliter futuritionem Antichriſti; non ſecus ac comprehendendo Omnipotentiam connexam cum poſſibilibus attingit in illa infallibiliter ipſa poſſibilia.

V. Dico 4. Futura, quæ ſunt libera Creaturis, ut peccatum Antichriſti, nequit Deus infallibiliter cognoſcere in eorum cauſis proximis. Ita DD. Societ. cum D. Th. q. 14. art. 13., & alibi apud eundem Amic. contra Prædeterminantes, & Condeterminantes.

Prob. non poteſt in medio indifferenti videri infallibiliter actus potius, quam non actus; ergo non poſſunt futura libera prævideri a Deo infallibiliter in eorum cauſis proximis, quæ ſupponuntur indifferentes ad actum, vel non actum. Unde D. Th. loc. cit. dicit: *Quicumque cognoſcit futurum contingens in cauſa ſua tantum, non habet de eo niſi conjecturalem cognitionem*.

Ex quo communiter docent contra Thomiſtas, Angelicum non agnoviſſe phyſicam prædeterminationem; Si enim daretur phyſica prædeterminatio ad actum liberum, Deus in tali prædeterminatione, utpote eſſentialiter connexa cum actu libero, ad quem prædeterminaret, infallibiliter ipſum actum liberum videret; atque adeo non haberet de illo meram conjecturalem cognitionem. Hinc Galtrucius in Inſtitutione Phyſicæ univerſalis diſp. 4. cap. 4. prob. 4. dicit: *Cum in publicis diſputationibus Pariſiis olim proponeret hujuſmodi argumentum R. P. Joannes Bagotius Theologiæ Cleromontanæ Pariſienſis Profeſſor, tunc Reverendiſſimus*

mus P. Turcus Generalis Ordinis non dubitavit idcirco palam aſſerere, alienam eſſe a D. Thoma doctrinam de ejuſmodi phyſicis prædeterminationibus. Idemque Bagotius apud Platelium n. 107. hæc habet: Anno 1664. in magno Conventu Patrum Dominicanorum propugnatæ ſunt, præſente Reverendiſſimo Patre Turco, Theſes Theologicæ; ad quarum oppugnationem invitatus, prædeterminationes phyſicas impugnavi hoc argumento, quod aperte repugnent principiis D. Thomæ de Divina contingentium præſentia, in ejus Schola receptiſſimis. Sub finem diſputationis omnia argumenta more ſuo paucis reaſſumpſit, eruditiſſime urſit, ac magis explicuit Reverendiſſimus P. Turcus: Ubi ad meum ventum eſt, diſerte aſſeruit, eſſe ipſiſſimam S. Thomæ doctrinam; & ſubjunxit, *Sancto Doctori immerito aſcribi prædeterminationes phyſicas, ejus principiis evidenter contrarias*.

VI. Dico 5. Futura Creaturis libera prævideri poſſunt ab æterno infallibiliter a Deo in complexo ſcientiæ mediæ de futuritione actus conditionata (ſcilicet ſi daretur auxilium, A) & decreti de conferendo auxilio, A. Ita Lumbier n. 283. & Platelius n. 105. Immo etiam actus boni prævidentur in ſolo decreto prædefinitivo, ut notat Martinez controv. 3. diſp. 1. non tamen actus mali in decreto permiſſivo.

Prob. poſita hujuſmodi ſcientia media, ac decreto explicato, infallibiliter habetur actus liber abſque detrimento libertatis, ut dicemus in de Gratia, cum de prædefinitione conſequente ſcientiam mediam; ergo Deus in complexo hujus ſcientiæ mediæ, & decreti poteſt infallibiliter ab æterno prævidere actum liberum Creaturarum tam bonum, quam malum, nec non liberam omiſſionem. Quod autem actus bonus liber prævideri etiam poſſit in decreto prædefinitivo, conſtat, quia hujuſmodi decretum non ſolum vult auxilium indifferens, ſed etiam ipſum actum bonum efficaciter; ergo eſſentialiter connectitur cum actu bono prædefinito, atque adeo in tali decreto infallibiliter prævidetur actus bonus; ſicut prævideretur etiam in decreto prædeterminante, ſi hujuſmodi decretum ratione inimpedibilitatis non everteret libertatem actus prædeterminati. Denique quod in decreto permiſſivo actus mali non poſſit hujuſmodi actus prævideri, patet, quia decretum permiſſivum de ſe eſt indifferens, ut conjungatur, vel non conjungatur cum actu peccaminoſo, eo quod illum non intendat; ergo in eo decreto ſolum, ſeorſim a ſcientia media prævia, actus malus prævideri non poteſt. Decretum quippe permiſſivum peccati de ſe ſolum fert collationem auxilii prævisi per ſcientiam mediam inefficacis, non impediendo actum malum, cum quo prævidetur ex culpa voluntatis conjungendum, eo quod Deus ex munere cauſæ primæ non teneatur illum impedire. Hujuſmodi autem decretum quatenus collativum auxilii ſufficientis (eſto prævisi inefficacis) de ſe eſt indifferens, ut conjungatur tam cum actu bono, quam cum actu malo; ergo in hoc decreto qua tali, quod eſt permiſſivum actus mali, non poteſt potius actus malus, quam bonus prævideri.

VII. Dico ultimo: Deus per ſcientiam viſionis videt infallibiliter futura libera abſoluta in ſeipſis; adeo ut ratio, a qua tanquam a conditione determinetur Divinus intellectus ad hæc futura libera infallibiliter cognoſcenda, ſit actualis eorum exiſtentia pro futura temporis differentia. Ita communiter DD. Societ. contra Thomiſtas apud Martinez controv. 7. diſp. 6. Ita etiam D. Th. q. 14. art. 13., ubi habet: *Deus cognoſcit futura contingentia, non ſolum prout ſunt in ſuis cauſis, ſed etiam prout unumquodque eorum eſt in ſeipſo*. Unde fit, quod ſi per impoſſibile futura eſſent futura citra ullum Dei decretum, adhuc ea poſſent immediate a Deo cognoſci: Et ſi Deus poneret ſua decreta in tempore, adhuc ab æterno præcognoſceret futura.

Prob. concluſio 1. a pari: Deus futura libera conditionata videt per ſcientiam mediam in ſeipſis; cum non poſſit ea aliter cognoſcere, ut infra oſtendemus; ergo etiam futura libera abſoluta videt per ſcientiam viſionis in ſe ipſis.

Secundo a priori, quia Deum cognoſcere futura in ſeipſis, non tamquam in objecto formali, ſeu ratione, ac virtute cognoſcendi, ſed tamquam in objectis ultimo determinantibus per modum conditionis, nullam dicit imperfectionem; ergo hæc cognitio non eſt Deo deneganda. Antecedens probatur, quia hujuſmodi cognitio nullatenus pendet a tali objecto, nec requirit ejus phyſicam exiſtentiam ab æterno, ſed ſolum logicam, quæ ſolum importat illam phyſicam exiſtentiam, quam habebit pro ſua temporis differentia ex exercitio libertatis creatæ dependentis modo conſentaneo a Deo; ergo hujuſmodi cognitio nullam præſefert imperfectionem.

Con-

Confirm. Divina intellectio ratione ſuæ ſummæ perfectionis eſt ab intrinſeco determinata independenter a quavis alia virtute extrinſeca ad certo, & infallibiliter cognoſcendum omnem veritatem, prout eſt cognoſcibilis ſine imperfectione; ſed futura libera eo ipſo ac habitura ſunt ex libera determinatione Creaturæ actualem exiſtentiam pro futura temporis differentia, habent ab æterno determinatam veritatem, adeo ut poſſint citra imperfectionem a Deo cognoſci in ſe ipſis; ergo Divina intellectio neceſſario repræſentat infallibiliter futura libera in ſe ipſis. Et ratio radicalis eſt, quia pro quolibet inſtanti debet eſſe verum, quod res aut determinate ſit, aut determinate non ſit; cum non detur medium inter iſta contradictoria; ergo Deus ab æterno infallibiliter videt futura, prout determinate erunt pro ſua temporis differentia.

VIII. Objic. 1. Si Deus ab æterno cognoſceret determinate futura libera in ſe ipſis, cognitio Divina eſſet falſa; ergo nequit ſic ea cognoſcere. Prob. antec. cognitio eſt falſa, ſi repræſentet determinate objectum, quod eſt indifferens; ſed futurum liberum eſt indifferens ad eſſe, vel non eſſe; ergo ſi repræſentetur a Deo determinate ab æterno, cognitio Divina eſſet falſa.

Confirm. Futurum liberum vel conſideratur in priori ad decretum liberum Dei, vel in poſteriori; ſi in priori, eſt omnino indifferens ad eſſe, vel non eſſe; unde nequit cognoſci determinate; ſi in poſteriori; ergo cognoſcitur determinate in decreto, non in ſe ipſo.

Reſp. nego antec. Ad probationem; Aliud eſt objectum eſſe contingens, ſeu indifferens extrinſece, ut ponatur, vel non ponatur a ſua cauſa; aliud vero eſſe indifferens intrinſece, hoc eſt neque exiſtens determinate, neque determinate non exiſtens; poteſt enim aliquid eſſe contingens, & tamen determinate nunc exiſtere, ſicut Petrus determinate ſedet, licet contingenter; Hoc idem nos dicimus de actu libero pro inſtanti futuro; unde peccatum Antichriſti exiſtet determinate, licet contingenter, cum non poſſit dari medium inter determinate exiſtere, & determinate non exiſtere pro quolibet inſtanti; quare cognitio Dei non erit falſa per hoc, quod repræſentet determinate objectum, quod eſt indifferens extrinſece, ſeu contingens.

Ad confirm. dico, Futurum liberum non conſiderari determinate exiſtens in priori ad decretum collativum concurſus indifferentis; ſicut nec in priori ad voluntatem creatam, cum non poſſit conſiderari exiſtentia effectus determinati in priori ad cauſas ſuas, quare conſideratur in poſteriori ad decretum, ſed nequit in eo decreto utpote indifferenti cognoſci infallibiliter peccatum Antichriſti v. gr., ut oſtendimus in quinta concluſione; quare ſolum infallibiliter cognoſci poteſt in ſe ipſo.

IX. Objic. 2. Non ſunt contradictoriæ iſtæ duæ propoſitiones: Objectum determinate erit, & objectum determinate non erit; ſicut non ſunt contradictoriæ iſtæ: Creatura neceſſario exiſtit, & Creatura neceſſario non exiſtit; cum ſint ambæ falſæ: ſed ſunt contradictoriæ iſtæ; objectum determinate erit, & objectum non erit determinate; ergo per hoc, quod non detur medium inter contradictoria, non ſequitur, quod Deus debeat ab æterno videre aut determinate futuritionem actus liberi, aut determinate non futuritionem in ſeipſo: ſed ſolum ſequitur, quod non videat determinate illum in ſeipſo.

Confirm. quia Philoſophus 1. Perihermen. cap. ult. negat, in propoſitionibus contradictoriis de futuris contingentibus alteram partem eſſe determinate veram: Et ratio eſt, quia omnis determinatio veritatis fundari debet in aliqua entitate (cum veritas ſit paſſio entis, & ex eo, quod res eſt, vel non eſt, propoſitio dicatur vera, aut falſa) ſed futurum contingens antequam exiſtat nullam habet entitatem, neque in ſe, ut patet, neque in cauſa, utpote indifferenti ad dandum, vel non dandum eſſe; ergo futurum contingens non habet ab æterno determinatam veritatem; unde nequit a Deo determinate cognoſci in ſeipſo.

Reſp. quod ſicut in inſtanti præſenti non datur medium inter has duas propoſitiones: Petrus determinate ſedet, & Petrus determinate non ſedet, cum non poſſit dari a parte rei præciſio ab utraque hac veritate determinata: non ſecus ac ſi eſſent propoſitiones formaliter contradictoriæ, ut ſunt iſtæ: Petrus ſedet determinate, & Petrus non ſedet determinate: ita prorſus dicas pro inſtanti futuro. Immo ex determinatione, quam habet objectum de præſenti, fit, ut propoſitio antecedenter enuncians idem objectum tamquam futurum, aut propoſitio conſequenter enuncians illud tamquam præteritum, ſit determinate vera, aut determinate falſa. In forma diſt. antec. illæ duæ propoſitiones non ſunt contra-

tradictoriæ formaliter, concedo; æquivalenter, nego antecedens, & conſequentiam. Et ratio a priori eſt, quia exiſtere, & non exiſtere ſunt formaliter contradictoria; ſed determinate eſſe, habetur per exiſtentiam, determinate non eſſe habetur per non exiſtentiam; ergo determinate eſſe, & determinate non eſſe ſunt æquivalenter duo contradictoria. Quare ſicut per adverſarios Deus neceſſario objecta præſentia videt determinate; ita objecta futura.

Inſtabis, futurum liberum in priori ad ejus exiſtentiam, necnon in priori ſigno ad ſuas cauſas (nempe in priori ad exiſtentiam voluntatis, & decreti oblativi concurſus indifferentis) neque intelligitur fore determinate, neque determinate non fore; cum repugnet intelligere exiſtentiam, vel non exiſtentiam rei pro eo ſigno, quo præſcinditur ab exiſtentia, vel negatione exiſtentiæ cauſæ ad illius exiſtentiam prærequiſitæ; ergo pariter futurum liberum, antequam determinate exiſtat, vel determinate non exiſtat, non poterit a Deo præviderí in ſeipſo vel determinate futurum, vel determinate non futurum.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia quando futurum conſideratur in priori ſigno ad ſui exiſtentiam, aut in priori ad exiſtentiam ſuæ cauſæ, pro eo ſigno rationis, quo præſcinditur tam ab ejus exiſtentia, quam a negatione exiſtentiæ, repugnat quod ſimul ejus determinata exiſtentia, aut non exiſtentia intelligatur, ut eſt perſpicuum. At quamvis id a noſtro intellectu ſic præſcindente non intelligatur, nihilominus ex parte objecti pro quovis inſtanti res vel exiſtit determinate, vel determinate non exiſtit: Sicuti quamvis in priori ad lucem a Sole cauſatam neque intelligatur lux, neque carentia lucis; ex parte tamen objecti pro toto illo inſtanti, quo eſt Sol, eſt etiam lux; ergo bene poterit intellectus Divinus ex infinita ſua perſpicacitate ab æterno quodcunque objectum cognoſcere prout erit, videlicet vel attingendo ejus exiſtentiam determinatam, ſi determinate erit, vel negationem exiſtentiæ determinatam, ſi determinate non erit.

Ad confirm. dupliciter conſiderari poteſt futurum contingens; Primo nulla facta ſuppoſitione futuritionis, ſed præſcindendo ab ejus futuritione, vel non futuritione, & conſiderando illud tantum in ſuis cauſis indifferentibus; & ſic propoſitio de futuro contingenti neque conſideratur ut vera, neque ut falſa, & juxta hunc ſenſum procedit doctrina Ariſtotelis, ut notat Amicus; quia tamen hujuſmodi præciſio, quæ poteſt haberi per intellectum, nequit dari a parte rei, ideo propoſitio de futuro contingente ſecundum ſe conſiderata ſemper eſt determinate vera, vel determinate falſa. Secundo conſiderari poteſt futurum ex ſuppoſitione futuritionis, aut non futuritionis, & in hoc ſenſu proprio de tali futuro habet determinatam veritatem, vel falſitatem; nam ex ſuppoſitione futuritionis jam futurum habet entitatem pro illa temporis differentia, & ſic propoſitio de tali futuro habet determinatam veritatem: ſicut enim futurum pro inſtanti, A, craſtino verificabit cras propoſitionem de præſenti, Nunc exiſtit; ita Nunc verificat propoſitionem de futuro, Cras exiſtet: per illud enim idem, per quod verificatur in inſtanti, B, propoſitio de præſenti, Res exiſtit, verificatur etiam in inſtanti A propoſitio de futuro, Res exiſtet, & verificatur etiam in inſtanti C propoſitio de præterito, Res extitit.

Ubi recolendum eſt ex logicis, futuritionem, quam habet futurum ratione decreti de illo ponendo, eſſe futuritionem cauſalem; exiſtentiam vero ipſius futuri, quæ eſt objectum decreti, eſſe futuritionem formalem. Hanc autem non poſſe competere futuro, niſi in poſteriori ad futuritionem cauſalem, patet: quia omnis effectus eſt in poſteriori ad ſuam cauſam.

X. Objic. 3. incohærenter dicitur, quod Deus futura libera abſoluta non videat in præſentia reali æternitatis, & ſimul quod ea videat intuitive in ſe ipſis; ergo alterutra concluſio eſt falſa. Prob. antec. Niſi Deus videret futura in præſentia reali æternitatis, non poſſet ea cognoſcere intuitive; cum cognitio intuitiva feratur in exiſtentiam, non in futuritionem rei; ergo non poſſet ea Deus videre in ſeipſis. Quare dicendum futura videri in præſentia reali æternitatis, ut habet Angelicus 1. p. q. 86. art. 4. dicens: *In ſe ipſis quidem futura cognoſci non poſſunt, niſi a Deo, cui etiam ſunt præſentia, dum in curſu rerum ſunt futura, in quantum ejus intuitus ſimul fertur ſupra totum temporis curſum.*

Reſp. nego antecedens. Ad probationem; Deus ab æterno cognoſcit intuitive futura, licet ea non ſint realiter præſentia ab æterno, quia ad rationem cognitionis intuitivæ ſolum requiritur, quod exiſten-

ſtentia rei exercitâ pro tempore determinato determinet cognitionem ad illam attingendam pro tali temporis differentia, unde exiſtentia rei ſit objectum terminativum ſimul, & determinativum, quod totum haberetur in caſu noſtro. Per hoc autem quod futurum habeat exiſtentiam phyſicam pro ſua differentia temporis, dicitur ab æterno habere exiſtentiam logicam, ſeu ab æterno eſſe determinativum ſufficiens ad hoc, ut cognitio Divina illud intuitive repræſentet prout erit. Ad authoritatem Angelici dico, ibi Angelicum loqui de præſentia intentionali, quam habent futura ab æterno in mente Divina, quatenus ab æterno Deus ſimul omnia cognoſcit, non vero de præſentia eorum reali.

XI. Objic. ult. Si Deus ab æterno prævideret futura libera, v. gr. peccatum Antichriſti, ſequeretur, quod hujuſmodi prænotio utpote infallibilis everteret libertatem actus; ergo nequit Deus futura libera prævidere. Probatur antecedens. Si actus eſſet liber, poſſet non poni; ſed, ſi non poneretur, ſcientia Dei falſificaretur; ergo ſi poſſet non poni, poſſet præſcientia Dei falſificari; hoc autem repugnat; ergo poſita præſcientia infallibili everteretur libertas actus.

Confirm. 1. quia omne præſcitum a Deo eſt neceſſarium, ſuppoſita infallibilitate Divinæ præſcientiæ: ſed peccatum Antichriſti eſſet præſcitum: ergo neceſſarium.

Confirm. 2. Quamvis Deus prævideat futurum ex ſuppoſitione, quod ſit futurum; nihilominus, ſi voluntas creata eſſet libera, haberet poteſtatem antecedentem efficiendi, ne illud ſit futurum: ergo haberet poteſtatem antecedentem efficiendi, quod cognitio Divina careat ſuo verificativo, unde falſificetur.

Confirm. ult. quia non datur potentia ad præteritum; ergo nequit voluntas creata nunc efficere, ne præfuerit ab æterno cognitio Divina terminata ad actum liberum creatum; ergo actus liber non eſſet liber, ſi infallibiliter prænoſceretur ab æterno.

Reſp. de Fide eſſe, quod prænotio infallibilis futurorum liberorum non evertat eorum libertatem: Eccleſiaſtici 15. dicitur: *Deus illum reliquit in manu conſilii ſui*; & Pſal. 138. *Intellexiſti cogitationes meas a longe*; ergo libertas, & prænotio cohærent; Et ratio eſt, quia ſicuti ſi ego videam Petrum ſedentem, viſio iſta, licet evidenter vera, non evertit libertatem ſeſſionis, eo quod conſequatur ad ſeſſionem liberam, non antecedat; ita Divina prænotio peccati Antichriſti, licet infallibilis, nec evertit libertatem peccati, quia ad illud natura conſequitur cognitio Divina; licet tempore præcedat ratione indiviſibilitatis actus Divini æterni. Univerſim autem neceſſitas conſequens non violat libertatem, ut advertit D. Anſelmus duplicem diſtinguens neceſſitatem, ſcilicet antecedentem, & conſequentem; neceſſitas antecedens eſt illa, quæ facit rem eſſe; neceſſitas vero conſequens eſt, quam facit ipſa res; ſicut ex ſuppoſitione, quod Petrus ſedeat, habet neceſſitatem conſequentem ad non ambulandum: hinc neceſſitas antecedens deſtruit indifferentiam comprincipiorum, & facit rem eſſe neceſſariam; ſicut compedes deſtruunt indifferentiam ad ſedendum, & ambulandum, & faciunt ſeſſionem eſſe neceſſariam; & in ſententia Societatis prædeterminatio phyſica cum ſit inimpedibilis, trahit actum neceſſarium, non ſecus ac viſio Dei facit amorem Dei eſſe neceſſarium, quia deſtruit indifferentiam comprincipiorum. Contra vero neceſſitas conſequens hanc indifferentiam non deſtruit, ſed ſupponit; ſicut ſeſſio libera, ad quam conſequitur neceſſitas ad non ambulandum, ſupponit indifferentiam ad ſeſſionem, & ambulationem; & in hoc ſenſu ad peccatum liberum Antichriſti futurum neceſſario conſequitur præſcientia infallibilis Dei ab æterno; non ſecus ac ad ſeſſionem liberam Petri neceſſario aliquando conſequitur mea viſio evidenter vera de tali ſeſſione. Unde fit, ut ſicut Petrus non poteſt non ſedere in ſenſu compoſito meæ viſionis impotentia ſolum conſequente, non antecedente, ita non poſſit Antichriſtus non peccare in ſenſu compoſito præviſionis Divinæ ab æterno.

In forma nego antecedens: ad probationem diſtinguo conſequens: ſi poſſet peccatum Antichriſti non poni in ſenſu compoſito præſcientiæ, poſſet hæc falſificari, concedo; ſi poſſet non poni in ſenſu diviſo a præſcientia, nego primam, & ultimam conſequentiam.

Ad 1. confirm. diſtinguo cum Angelico majorem: Omne præſcitum a Deo eſt neceſſarium neceſſitate dicti, ſeu neceſſitate conſequente, concedo; neceſſitate rei, ſeu antecedente, nego majorem, & conſequentiam. Peccatum v. gr. Antichriſti præviſum a Deo dicitur a D. Thom. eſſe neceſſarium neceſſitate dicti, quatenus eſt neceſſario verum hoc dictum, ſeu hæc propoſitio, quod

res

res ſit prout cognoſcitur a Deo; at non eſt neceſſarium neceſſitate rei, quia non ponitur a cauſa determinata ad illud, ſed a voluntate indifferente ad peccandum, vel non peccandum.

Ad 2. diſt. 1. conſeq. Haberet voluntas creata poteſtatem antecedentem efficiendi, ne detur verificativum cognitionis Divinæ, in ſenſu compoſito talis cognitionis, nego; in ſenſu diviſo; quatenus, ſi non poneretur hoc verificativum, impediretur ea cognitio Divina, concedo 1. & nego 2. conſeq.

Ad ultim. diſtin. antec. Non datur potentia ad præteritum, quando præteritum aliquo modo tanquam a conditione prærequiſita pendet a futuro; ſicut præſcientia Dei de peccato Antichriſti pendet ab illo tanquam a prærequiſito, nego antecedens; quando nullatenus pendet ab ipſo futuro, omitto antecedens, & nego conſequentiam. Id, quod fuit, ex ſuppoſitione, quod fuerit, non poteſt non fuiſſe, ſed præſcientia de peccato Antichriſti poterat ab Antichriſto impediri, ne fuiſſet ab æterno, poſito quod poſſit non peccare: Sicut D. Petrus potens non negare Chriſtum Dominum, poterat impedire, ne præfuiſſet revelatio facta a Salvatore de ejus trina negatione; aliter non libere peccaſſet.

QUÆSTIO V.

Utrum Scientia Viſionis, an Scientia ſimplicis intelligentiæ ſit Cauſa Rerum?

CErtum eſt apud Theologos, cauſam rerum omnium eſſe Divinam ſcientiam; dicitur enim Pſalm. 113. *Omnia in Sapientia feciſti*. Proverb. 3. *Dominus Sapientia fundavit Terram*. D. Dionyſ. *Scientia Divina omnium eſt Artifex*. Et ratio ex D. Thom. eſt, quia ſcientia Dei ſe habet ad Creaturas, ſicut ſcientia Artificis ad opus artis; ſed ſcientia Artificis eſt cauſa, & principium, quo Artifex operatur dirigendo potentias executivas; ergo. Hinc licet verum ſit, quod Omnipotentia ratione noſtra diſtinguatur ab intellectu Divino, non ſecus ac intellectus a voluntate; nihilominus cauſa rerum non dicitur eſſe Omnipotentia, ſed intellectus, juxta illud Pſalm. 135. *Qui fecit Cœlos in intellectu*; ſicut in Artifice cauſa artefactorum dicitur eſſe ars, ſeu cognitio directiva, non potentia executiva; & ratio eſt, quia opus magis tribuitur mandanti, ac dirigenti, quam exequenti; ſicut in moralibus Homicidium magis tribuitur mandanti, quam exequenti; victoria magis Duci dirigenti, quam militibus: Quicquid ſit, an ſcientia Dei ſit cauſa rerum concurrendo efficienter, an vero ut oſtendens objectum, quod Deus per voluntatem vult facere, & per Omnipotentiam facit? quod non pertinet ad quæſtionem præſentem.

II. Difficultas ſolum eſt, Num cauſa rerum ſit ſcientia ſimplicis intelligentiæ, an vero ſcientia viſionis. Thomiſtæ communiter cum Cajetan., Capreolo, Soncin., Salmaticenſ., Lumbier docent, cauſam rerum eſſe ſcientiam viſionis. DD. Societatis communiſſime cum Suar., Vaſqu., Martin., Arriag. diſp. 18. eſſe ſcientiam ſimplicis intelligentiæ; quod probant tum ex Angelico hic quæſt. 14. art. 8. ubi comparat Dei ſcientiam ſcientiæ Artificis; hæc autem non dirigit, quatenus videt opus jam factum, ſed quatenus videt factibile; ergo ſcientia Dei non dirigit, nec cauſat creaturas, quatenus videt illas jam poſitas, ſed quatenus videt eas poſſe poni: Tum ex Patribus paſſim docentibus cum Hieronym., Auguſtino, Chryſoſtomo, præſcientiam futurorum eſſe poſteriorem ad futurorum exiſtentiam; atque adeo non poſſe ſcientiam viſionis eſſe cauſam futurorum. Juſtinus Martyr qu. 58. hæc habet: *Non eſt cauſa ejus, quod futurum eſt, prænotio, ſed quod futurum eſt cauſa eſt prænotionis*.

III. Ut autem doctrina Thomiſtarum a nobis impugnanda percipiatur, ſciendum, Thomiſtas præter ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quæ eſt cauſa rerum remota, & præter actum Divinæ voluntatis, quo Deus efficaciter vult ponere aliquod ex iis objectis per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ propoſitis, admittere in intellectu Divino alium actum, qui dicitur imperium, & ſcientia practica; hic enim actus ſupponit electionem liberam voluntatis, & imperat Omnipotentiæ dicendo, Fac hoc. Hanc ſcientiam Recentiores Thomiſtæ dicunt, eſſe cauſam proximam rerum, & quia eſt contingens, ideo eſt ſcientia viſionis, unde ſcientia viſionis dicitur cauſa rerum. Quomodo autem hujuſmodi imperium dici poſſit ſcientia viſionis, ſi præcedit, non conſequitur rem contingentem, explicat Lumbier n. 223. dicendo, ſolam ſcientiam viſionis ſpeculativam eſſe de rebus factis, & conſequi ad res contingentes, ſcientiam vero Viſionis practicam eſſe de rebus faciendis, & antecedere res contingentes; illas

enim intuetur, ut exiſtentes pro poſteriori ad talem ſcientiam, quæ eſt earum factiva, & applicativa Omnipotentiæ ad executionem; Sicut cognitio, qua Verbum procedit a Patre, intuetur ut exiſtentem Spiritum Sanctum, qui eſt in poſteriori originis tum ad ipſam cognitionem, tum ad Verbum per ipſam productum: Quamvis enim in illo priori intueatur Spiritum Sanctum ut exiſtentem, non intuetur tamen Spiritum Sanctum ut exiſtentem pro priori ad productionem Verbi. His explicatis ſit

IV. Unica concluſio. Sola ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum, nullatenus vero ſcientia viſionis. Ita communiter DD. Societatis cum D. Thom. contra Thomiſtas.

Prob. poſita ſcientia ſimplicis intelligentiæ repræſentantis omnia factibilia tamquam virtute, & ratione cauſandi, ac dirigente ad operandum, & poſito actu Divinæ voluntatis applicante hanc virtutem, quod ſcilicet velit hoc potius, quam illud factibile ponere, & circumſcripta omni alia ſcientia viſionis, intelligitur Deus proxime potens cauſare Creaturas; & poſito actuali influxu Omnipotentiæ, intelligitur Deus actu cauſans Creaturas; ergo cauſa rerum nullatenus eſt ſcientia viſionis. Antecedens probatur, & quidem quod non requiratur ut cauſa rerum ſcientia viſionis ſpeculativa, concedunt ipſi Thomiſtæ, & eſt manifeſtum, quia hujuſmodi ſcientia conſequitur ad res jam factas; ergo nequit eſſe illarum cauſa; aliter ſimul eſſet in poſteriori, & in priori, quod repugnat. Quod vero neque prærequiratur ut cauſa rerum ſcientia viſionis practica, nempe illud imperium, ſeu actus intellectus dictans, Fac hoc, probatur: tum quia hujuſmodi imperium eſt omnino ſuperfluum; cum ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & Omnipotentia ſufficienter applicentur ad agendum (illa ut dirigens, hæc ut exequens) per actum Divinæ voluntatis, quo Deus vult potius hoc factibile ponere, quam aliud; tum etiam quia eſto hujuſmodi imperium prærequireretur ad applicandam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & Omnipotentiam ad agendum, nullatenus deberet dici cauſa rerum; quia applicativum cauſæ non eſt cauſa; aliter approximatio ignis poſſet dici cauſa combuſtionis.

Confirm. Scientia practica eſt ſcientia approbationis, quæ ſolum importat ſcientiam ſimplicis intelligentiæ repræſentantem producibilia cum actu voluntatis, quo vult hoc poſſibile producere, quin ſit neceſſarium imperium ſuperadditum; ergo ſola ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum. Antecedens probatur paritate adducta ab Angelico Artificis, qui ut cauſet opus artificiatum, ſolum cognoſcere debet, quonam pacto fieri poſſit, debetque velle applicare potentias executrices ad opus, quin requiratur ullus actus intellectus imperans. Et dato, quod aliquando in Creatura requiratur hoc imperium ad ſuperandam aliquam difficultatem in exercitio operis, non propterea requiritur in Deo, qui nullam patitur difficultatem in operando. Præterea ſicut in Creatura non requiritur imperium ut cauſa operis, ſed ut applicativum cauſæ, (ſcilicet Ideæ dirigentis, & potentiarum exequentium) ita ſi daretur in Deo imperium, neque requireretur ut cauſa rerum, ſed ſolum ut applicativum Omnipotentiæ ad Creaturas producendas; ergo a primo ad ultimum ſola ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum.

V. Objic. 1. Scientia ſimplicis intelligentiæ eſt indifferens ad producendum Mundum, vel non producendum; ergo indiget prævio determinativo; hoc autem non eſt niſi ſcientia viſionis, ſeu actus intellectus, qui dicitur imperium, dictans, Mundum eſſe faciendum; ergo cauſa rerum non eſt ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ſed ſcientia viſionis. Probatur minor, quia ſcientia, qua Deus operatur ad extra, eſt ſcientia, quæ terminatur ad rem ut aliquando exiſtentem, non vero ut poſſibilem; atqui niſi detur imperium, non datur hujuſmodi ſcientia; cum ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſolum terminetur ad poſſibilia; ergo ſine imperio non datur ſcientia, quæ ſit cauſa rerum.

Confirm. ex Auguſt. lib. 15. de Trinit. c. 13. ubi ait: *Quia ſcivit Deus, Creaturas creavit, non quia creavit, ſcivit.* Et ex Gregorio 20. moral. cap. 24. *Quæcumque ſunt, non ideo ab æternitate videntur, quia ſunt, ſed ideo ſunt, quia videntur.*

Reſp. nego min. Sufficienter enim determinatur ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & Omnipotentia ad agendum ab actu Divinæ voluntatis. Ad probationem diſtinguo majorem, ſcientia operativa eſt ſcientia, quæ terminatur ad rem, ut aliquando exiſtentem, cauſando talem exiſtentiam, concedo; præſupponendo hujuſmodi exiſtentiam, ut objectum, nego majorem, & conſequentiam.

Ad confirm. Patres etiam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ vocant ſcientiam viſionis, ut advertit D. Thom. qu. 2. de Veritate art. 9. quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ ratione ſuæ certitudinis, & claritatis æquivalet viſioni. Cæterum ſicut verum eſt, Deum creaſſe Creaturas, quia eas ſcivit ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & non e contra; ita verum eſt, Deum Creaturas exiſtentes non vidiſſe ab æterno ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quia ſunt; ſed ideo ſunt, quia Deus vidit, eas ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſſe poſſibiles; niſi enim præviderentur poſſibiles, non exiſterent.

VI. Objic. 2. Scientia, qua Deus operatur ad extra, terminatur ad rem ut aliquando exiſtentem; ſed ſcientia terminata ad Creaturas ut exiſtentes eſt ſcientia viſionis; ergo ſcientia viſionis eſt cauſa rerum.

Reſp. diſtinguo majorem: Scientia, qua Deus operatur ad extra, terminatur ad rem ut aliquando exiſtentem, tanquam cauſa ad effectum ab illa directive cauſatum, concedo; tanquam cognitio ad objectum ab ipſa repræſentatum ſub ratione exiſtentis, nego majorem; & diſtinguo minorem: Scientia terminata ad Creaturas ut exiſtentes eſt ſcientia viſionis, ſi terminetur ad illas hoc ſecundo modo, concedo; ſi ad illas terminetur illo priori modo, nego minorem, & conſequentiam. Sic ſcientia Artificis terminatur ad exiſtentiam artefacti, etiam quatenus eſt ejus cauſa dirigendo Artificem ad opus; ſub qua ratione talis ſcientia non eſt intuitiva, ſed abſtractiva.

VII. Objic. 3. Decretum liberum eſt cauſa rerum; ſed ſcientia viſionis identificatur cum decreto libero; non ſecus ac ſcientia ſimplicis intelligentiæ identificatur cum actu voluntatis Divino neceſſario; ergo ſcientia viſionis eſt cauſa rerum.

Confirm. Scientia, quæ eſt cauſa rerum, debet eſſe libera; ſed ſola ſcientia viſionis eſt libera; ergo ſola ſcientia viſionis eſt cauſa rerum. Probatur major, quia ſcientia cauſativa rerum debet eſſe indifferens ad cauſandum, vel non cauſandum; ergo debet eſſe libera.

Reſp. in ſententia Societatis contra Thomiſtas ſcientiam viſionis de actibus liberis noſtris non poſſe identificari cum decreto collativo auxilii indifferentis; cum non poſſit in cauſa indifferenti videri effectus determinatus. Quare hujuſmodi ſcientia viſionis vel conſtituitur per quamdam virtualitatem in intellectu Divino conſequentem ad noſtros actus liberos, vel conſtituitur per intellectum Divinum, & inadæquate etiam per ipſos actus liberos tamquam per connotatum extrinſecum, juxta varias ſententias explicandas, cum de conſtitutivo decretorum liberorum Dei: Quicquid ſit, an ſcientia viſionis de conſenſu A, poſſit etiam conſtitui per complexum ſcientiæ mediæ de tali conſenſu ſub auxilio indifferenti, & Decreti de conferendo tali auxilio, aut etiam conſtitui poſſit adæquate per ipſum decretum prædefinitivum conſenſus, cohærenter ad ea, quæ diximus in concluſione quinta quæſtionis antecedentis. Illud negari nequit, quod Deus habeat ſcientiam viſionis de ſuis decretis liberis, & quod in ſuis decretis videat Creaturas, quæ ab iis cauſantur, tamquam in medio eſſentialiter cum Creaturis connexo; v. gr. in decreto libero de creando Antichriſtum videt tamquam in medio ipſum Antichriſtum futurum. Ex quo tamen non fit, quod ſicut decretum liberum eſt cauſa effectus contingentis pendentis a ſolo Deo, puta Antichriſti, ita ſcientia viſionis de hoc effectu ſit etiam illius cauſa. Et ratio eſt, quia ſcientia, quæ cauſat res contingentes, debet illas præcedere, non conſequi; ſola autem ſcientia ſimplicis intelligentiæ antecedit decreta libera cauſantia res contingentes, atque adeo res ipſas contingentes antecedit: Scientia vero viſionis de decretis, & de rebus, quæ ab iis cauſantur, conſequitur hæc objecta, non antecedit; ergo nullatenus poteſt ſcientia viſionis eſſe cauſa rerum.

Ad confirm. diſtinguo majorem; Scientia, quæ eſt cauſa rerum, debet eſſe libera in eſſendo, ſeu debet eſſe contingens, nego majorem; debet eſſe libera in cauſando, hoc eſt indifferens, ut cauſet potius, vel non cauſet, concedo majorem, & diſtinguo pariter minorem, ſola ſcientia viſionis eſt libera in eſſendo, concedo, in cauſando, nego minorem, & conſequentiam.

Hinc ſequitur 1. Cauſam conſervationis rerum non eſſe ſcientiam viſionis; cum Deus non dirigatur ad conſervandas res pro inſtanti A per viſionem, qua ipſas videt exiſtere in inſtanti A; ſed per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, qua videt, quomodo poſſint conſervari, & exiſtere in inſtanti A.

Sequitur 2. Deum pro inſtanti reali A, quo aliquid cauſat, illud repræſentare dupliciter, videlicet in priori ſigno rationis ut potens exiſtere, atque adeo per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, qua Divina

voluntas dirigitur ad ejus effectionem; in poſteriori vero ſigno rationis repræſentat illud ut exiſtens tum in fieri, tum in facto eſſe per ſcientiam viſionis contemplantis exiſtentiam objecti.

QUÆSTIO VI.

De Scientia Media.

I. DIximus, ſcientiam mediam eſſe ſcientiam Dei certam, & infallibilem de Futuris liberis conditionatis, v. gr. de eo, quod facturus eſſet Petrus, ſi vocaretur; hæc autem ſcientia ideo vocatur media, quia participat de ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quatenus antecedit omne decretum liberum; & de ſcientia viſionis, quatenus eſt de objecto contingenti. Rurſus participat de ſcientia neceſſaria, quia neceſſario Deus videt quid eſſet facturus Petrus, ſi vocaretur; & participat de ſcientia viſionis contingente, quia contingens eſt, quod videat conſenſum potius Petri conditionatum, quam diſſenſum.

Notandum tamen 1. quod ſicut Futura conditionata, quæ ſecundum ſe eſſentialem habent connexionem cum conditione prævia, ſpectant ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ; ut iſta conditionalis, Si Sol eſt, dies eſt; ſi eſt Homo, eſt Animal rationale: ita Futura conditionata, quæ habent neceſſariam connexionem cum conditione, non ſecundum ſe, ſed ex libero Dei decreto decernente ea inter ſe conjungi, ſpectant ad ſcientiam viſionis, ut eſt illa conditionalis 4. Reg. 13. *Si percuſſiſſes quinquies, aut ſexies, ſive ſepties* (ideſt iaculo Terram) *percuſſiſſes Syriam uſque ad conſumptionem*. Ratio eſt, quia ſicut pertinet ad ſcientiam viſionis decretum liberum Dei decernens conjunctionem hujus futuri conditionati cum tali hypotheſi; ita ad eandem ſcientiam pertinet tamquam objectum indirectum ipſum futurum conditionatum. Quare ad ſcientiam mediam ſolum ſpectant futura conditionata, in quibus conditio tum ratione ſui, ſeu ex parte ipſius rei, tum ex parte Dei eſt indifferens ad utramque partem contradictionis.

Hæc tamen conditio alia dicitur eſſe conducens, alia diſparata: Dicitur eſſe conducens, quæ vel eſt cauſa, vel conditio connaturaliter requiſita ad effectum liberum, v. gr. Si peteres eleemoſynam a divite, ea tibi daretur. Dicitur vero diſparata, quæ nullam habet connexionem cum futuro conditionato, v. gr. Si Turca dormiret, tu orares. De utraque hac veritate conditionata agendum in præſenti, inquirendo, An Deus ea cognoſcat independenter a quolibet decreto actu exiſtente abſoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti? ſed præſertim agendum de veritate conditionata ſub conditione conducente.

II. Notandum 2. hoc vocabulum ſcientiæ mediæ eſſe in Scholis invectum a Patre Petro Fonſeca noſtræ Societatis ann. 1566. deinde typis mandatum ab ejus diſcipulo P. Molina ann. 1589. in ſua Concordia; non quia hujuſmodi ſcientia a Patribus, aut a Theologis antiquis negaretur; ſed quia olim nomine ſcientiæ viſionis explicabatur notitia infallibilis Dei de quibuſcumque objectis contingentibus etiam conditionate futuris. Quia tamen ex tempore præſertim Molinæ ſuborta fuit quæſtio, quomodo contingentia conditionate futura cognoſcerentur a Deo, ideo hoc novo nomine ſcientiæ mediæ cognitio iſthæc Divina ſignificari cœpit ad diſtinctionem cognitionis reliquorum contingentium. Ubi e contra nomen Prædeterminationis ita cœpit a Bannez eodem ferme tempore uſurpari, ut nec hujuſmodi nomen, nec ejus ſignificatum a Patribus, & Theologis antiquis agnitum unquam fuerit, ut paſſim DD. Societatis oſtendunt.

Denique ſciendum, ab anno 1602. uſque ad 1607. diſputationes 47. habitas fuiſſe (videlicet 37. coram Clemente VIII., & 10. coram Paulo V.) inter Patres Societatis, & Patres Dominicanos, qui ſcientiam mediam, aliaſque Molinæ propoſitiones impugnabant; ac demum Pontificem decreviſſe, quod utriuſque Familiæ ſententiæ poſſent tuto, ac impune defendi, dummodo neutra pars alteram carpat cenſuris, vel injuriis laceſſat. His præjactis, quæremus primo, An vere detur in Deo cognitio certa, & infallibilis contingentium conditionate futurorum? Secundo, Utrum Deus ea cognoſcat in aliquo decreto abſoluto ex parte actus, & conditionato ex parte objecti, ut volunt Prædeterminantes, an vero in ſeipſis? in quo conſiſtit cardo præſentis quæſtionis. In ſequenti vero inquiremus, An detur etiam in Deo ſcientia media reflexa, ſeu ſcientia ſuorum decretorum conditionate futurorum? v. gr. An ſi Adam non peccaſſet, Deus decreviſſet Incarnationem?

A R-

ARTICULUS I.

An Deus videat contingentia conditionate futura?

III. Dicendum cum communiſſima, Deum de facto habere ſcientiam certam, & infallibilem contingentium conditionate futurorum. Concluſionem hanc Amicus diſp. 12. dicit eſſe de fide, cum de ea conſtet ex ſcripturis mox laudandis. Plerique Thomiſtæ docent, negari non poſſe ſine injuria divinitatis. Salmaticenſes tamen, & Gonzalez apud Platelium n. 118. putant, concluſionem non eſſe certam, quia Cabrera, Ledeſ., & alii antiquiores Thomiſtæ docuerunt, Deum probabilem tantum habere notitiam de his Futuris.

Prob. 1. quia ſæpe Deus hujuſmodi Futura revelavit in Scripturis; ergo cum Divina revelatio ſit infallibilis, eſt pariter infallibilis eorum cognitio. Antecedens probatur: nam 1. Reg. 23. cum David conſuleret Dominum, & interrogaret, an ſi maneret Ceilæ, Saul deſcenſurus eſſet ad eum capiendum? & an Ceilitæ traditurі eſſent ipſum in manu Saulis? reſpondit Dominus: *Deſcendet; Tradent*. 3. Reg. 11. dixit Deus Salomoni, ac Iſraelitis: *Ne ingrediamini ad eas* (videlicet ad mulieres alienigenas) *certiſſime enim avertent corda veſtra, ut ſequamini Deos earum*. Sap. 4. dicitur: *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Matth. 11. & Lucæ 10. dixit Chriſtus Dominus: *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethſaida, quia ſi in Tyro, & Sidone factæ fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cinere, & cilicio pœnitentiam egiſſent:* Et quamvis in Græco dicatur: *Forte pœnitentiam egiſſent*, Auguſtinus tamen tract. 27. in Joann: advertit: *Ille, qui omnia ſcit, quando dicit, Forſitan, non dubitat, ſed increpat:* Sic Joannis 8. *Si me ſciretis, & Patrem meum forſitan ſciretis*.

Confirm. ex Patribus ſuſpicientibus altiſſima Dei conſilia, qui cum præviderit tot Angelos, & Homines perituros, adhuc eos condere voluerit. Auguſt. lib. de dono Perſever. ait: *Poterat illos Deus, præſciens eſſe lapſuros, antequam id fieret, auferre de hac vita*. Et in Enchiridio c. 9. refutans Semipelagianos dicentes, perduci ad baptiſmum parvulos prævіſos eo bene uſuros, ſi viverent, non perduci vero prævіſos male uſuros, convincit id eſſe falſum, quia alioquin etiam Tyrii ſalvandi fuiſſent, quos Deus prævidit credituros, ſi eis, ut Judæis, prædicatum fuiſſet Euangelium.

Prob. 2. ratione, quia cognoſcere certo, & infallibiliter etiam futura libera conditionata eſt perfectio ſimpliciter ſimplex; non ſecus ac cognoſcere præſentia, præterita, & futura libera abſoluta; ergo hujuſmodi cognitio non eſt deneganda Deo, præſertim quia maxime conducit ad ejus providentiam, quippe quæ definitur, *Ratio ordinans unumquodque per media congrua ad ſuum finem*; non poſſet autem Creaturas rationales ad ſuum finem ultimum per media apta rite perducere, ſi careret hac ſcientia, ut infra oſtendetur: ergo.

Confirm. Ad infinitam Dei cognoſcitivitatem ſpectat certo, & infallibiliter cognoſcere quicquid eſt certo cognoſcibile, & affirmabile; ſed futura libera conditionata ſunt certo cognoſcibilia, & affirmabilia: ergo ad infinitam Dei cognoſcitivitatem pertinet ea certo, & infallibiliter cognoſcere. Prob. min. Præſentia, & futura libera abſoluta ideo ſunt certo cognoſcibilia, & affirmabilia, licet ſint contingentia, quia habent certam, & determinatam veritatem; cum non detur a parte rei medium inter exiſtere determinate, & non exiſtere determinate pro quolibet inſtanti, ſive præſenti, ſive futuro; atqui neque datur medium inter exiſtere determinate poſita conditione, & non exiſtere determinate, poſita eadem conditione pro quolibet pariter inſtanti; ergo ſicut contingentia præſentia, & futura abſolute habent certam, & determinatam veritatem, adeoque ſunt certo cognoſcibilia, & affirmabilia, ita etiam contingentia futura conditionate.

IV. Hinc habes primo, duplicem dari objectivam veritatem, & cognoſcibilitatem; aliam Intrinſecam identificatam cum ipſa rei entitate ſive actu exiſtente, ſive futura, aut abſolute, aut conditionate; aliam Extrinſecam identificatam cum Divina cognitione, quæ poteſt extrinſece denominare objectum certe cognitum, aut affirmatum. Futura abſoluta, & conditionata non habent ab æterno cognoſcibilitatem intrinſecam, habent tamen extrinſecam; ſicut Hircocervus non habet intrinſecam, ſed habet extrinſecam cognoſcibilitatem; & eodem modo poſſibilia ſolum habent ab æterno cognoſcibilitatem extrinſecam, ſeu per denominationem a cognitione Divina, quæ poteſt illa cognoſcere etiam in ſe ipſis.

Habes 2. Actus liberos creatos tam præſentes, quam abſolute futuros prius ratione

ne cognoſci a Deo, ut conditionate futuros, quam ut abſolute futuros, vel exiſtentes: v. gr. Pœnitentia D. Petri prius ratione cognoſcebatur conditionate futura ſub tali vocatione, quam futura abſolute: Ratio eſt, quia actibus liberis prius ratione competit, quod poſita conditione ponantur, quam quod ſint abſolute futuri.

V. Objic. 1. Futura libera conditionata ſunt contingentia; ergo non ſunt determinate vera, ſed habent indifferentiam ad veritatem, vel falſitatem; ergo non poſſunt a Deo ab æterno determinate, & certo cognoſci. Probatur prima conſequentia, quia hujuſmodi futura nullum habent eſſe; ergo non poſſunt habere eſſe determinatum in ſe, ſed ſolum eſſe indifferens in cauſa.

Confirm. Omnis denominatio de præſenti debet habere de præſenti ſi minus omnia conſtitutiva, ſaltem ultimam actualitatem; v. gr. ut detur denominatio Antichriſti cogniti, licet non debeat dari Antichriſtus, debet tamen de præſenti dari cognitio, quæ eſt actualitas ultima in ordine ad hanc denominationem; ergo, ut detur ab æterno hæc veritas, ſi Petrus vocaretur, conſentiret, deberet ab æterno dari conſenſus Petri, qui eſt ultima actualitas; ſed talis conſenſus non datur ab æterno; ergo nec veritas illa conditionata.

Reſp. nego primam conſequentiam. Ad probationem diſtinguo antecedens: Futura conditionata nullum habent eſſe nunc, aut ab æterno abſolute, concedo; nullum habent eſſe, poſita conditione, nego antecedens, & diſtinguo conſeq.: non poſſunt habere eſſe determinatum in ſe nunc abſolute, concedo, pro tempore importato per copulam, & conditionate, nego conſequentiam: Sicut futura abſoluta, v. gr. peccatum Antichriſti non habet eſſe intrinſecum, ac determinatum in ſe phyſice ab æterno, & tamen ab æterno habet ſuum eſſe logicum, quatenus habebit ſuum eſſe phyſicum pro tempore importato per copulam, quod requiritur, & ſufficit, ut ab æterno ſit determinate vera hæc propoſitio; Antichriſtus peccabit; ſiquidem ex Philoſopho, ex eo, quod res eſt, vel non eſt pro tempore importato per copulam, propoſitio dicitur vera, vel falſa; ita prorſus futura conditionata habent ab æterno ſuum eſſe logicum, quatenus haberent ſuum eſſe phyſicum determinatum pro tempore importato per copulam, purificata conditione; quod requiritur, & ſufficit, ut propoſitio de futuro conditionato ab æterno ſit determinate vera; unde infallibiliter a Deo talis veritas cognoſcatur. Quare non negamus contingentiam actus liberi conditionate futuri, nec dicimus, ſolam indifferentiam in cauſa ſufficere, ut determinate cognoſcatur; ſed dicimus, præter indifferentiam, quam habet actus liber in cauſa, habere etiam neceſſario ſuum eſſe, vel ſuum non eſſe determinatum pro quolibet inſtanti tum abſolute, tum poſita quacumque conditione; & hujuſmodi eſſe, vel non eſſe determinatum reddere cognitionem, ac propoſitionem de illo determinate veram, vel determinate falſam ab æterno.

Ad confirmationem, licet denominationes phyſicæ, ſeu quæ habentur a forma phyſice exiſtente requirant de præſenti aut formam, aut ultimam actualitatem, ut denominatio albi, cogniti, &c.: at denominationes logicæ, & mere intentionales requirunt ultimam actualitatem ſolum logice, quatenus requirunt, ut ultima actualitas habeat eſſe phyſicum pro tempore importato per copulam, & prout requirit talis denominatio; ſic denominatio Adami olim peccantis habetur a peccato præterito, quod nunc tamen logice exiſtit, idemque dicas de denominatione Antichriſti peccaturi; & eodem modo denominatio Petri conditionate conſentientis habetur ab ipſa exiſtentia phyſica conſenſus, non quæ ſit nunc, aut quæ fuerit, aut ſit futura abſolute, ſed quæ eſſet conditionate; unde nunc tantum logice exiſtit; Et ratio eſt, quia hoc tantum eſſe conditionatum requiritur, & ſufficit, ut habeatur talis denominatio, & ſit vera hæc propoſitio, Si Petrus vocaretur, conſentiret.

Hoc ſolet apte a Logicis, & a Theologis explicari comparando differentias temporis cum differentiis loci; ſicut enim hæc propoſitio, Turca dormit Conſtantinopoli, eſt hìc vera, licet ſomnus, ſeu ultima actualitas non detur hìc, niſi tantum logice; ita prorſus hæc propoſitio de futuro abſoluto, Antichriſtus peccabit, ſicut etiam hæc alia de futuro conditionato, Petrus conſentiret, ſi vocaretur, eſt nunc vera, licet peccatum Antichriſti, & conſenſus Petri conditionatus non detùr nunc phyſice, ſed tantum logice, ſeu prout requiritur ad has denominationes.

VI. Objic. 2. Auguſtinus de prædeſtinatione Sanctorum c. 9., & alibi reprehendit ſcientiam conditionatorum, ut erroneam

neam adverſus Semipelagianos. Præterea c. 14. hæc habet: *Hoc præſcivit Deus, quod futurum erat, non quod futurum non erat:* atqui futurum conditionatum non erit futurum; ergo non præſcitur a Deo.

Confirm. 1. ex Navarrete: Vel illa particula conditionalis, *Si*, ſe tenet ex parte Dei, ita ut ſenſus ſit, quod ſi Petrus vocaretur, tunc Deus illum converteret, & hoc importat in Deo imperfectionem, quia deberet Deus expectare aliquid extra ſe ad decernendum quid eſſet facturus: vel illa conditionalis ſe tenet ex parte rerum, ita ut ſenſus ſit, quod attenta natura Petri ſub his conditionibus ſequeretur conſenſus; & hoc dici non poteſt, quia in ſola natura liberi arbitrii indifferentis nequit cognoſci effectus determinatus.

Confirm. 2. quia ut ſcientia iſta conditionatorum eſſet infallibilis, & digna Deo, deberet Deus videre infallibilem connexionem inter conditionem, & conditionatum; ſed hæc connexio infallibilis pugnat cum libertate conſenſus, ut patet: ergo non datur in Deo ſcientia iſthæc media.

Reſp. cum Faſolo nu. 225., & Mauro, Auguſtinum non reprehendere ſcientiam conditionatorum, quæ a Semipelagianis admittebatur, ſed ſolum prout ab iis admittebatur; atque adeo damnabat tantum ejus abuſum. Semipelagiani utebantur ſcientia iſta Divina ad ſalvandum, quod Deus daret primam Gratiam ex meritis conditionate prævisis, ne alioquin eſſet acceptor Perſonarum per hoc, quod abſque ullo merito daret Gratiam uni, & alteri illam negaret. At D. Auguſtinus, & D. Proſper oppoſuerunt Semipelagianis, quod ſicut Deus poteſt abſque ullo merito prævio velle, quod Baptiſmus conferatur uni Infanti, qui ſtatim decedit, & ſalvatur; ac permittere, quod alteri baptiſmus negetur, unde damnatur; ita poteſt abſque ullo merito prævio dare huic adulto primam Gratiam efficacem, & negare illam alteri, quin ſit acceptor Perſonarum; & ratio eſt, quia non diſtribuit bona communia, ſed bona propria, quæ poteſt ad libitum conferre.

Hinc Semipelagiani addiderunt alterum errorem dicendo, quod etiam Pueri, qui baptizantur, obtineant baptiſmum ex meritis conditionate prævisis. Sed Catholici omnes cum Auguſtino docent, merita conditionata non eſſe merita; aliter poſſet Deus quemlibet ad arbitrium ſalvare, aut damnare, cum videat tam merita, quam demerita conditionata uniuſcujuſque ſub variis conditionibus. Quare demerita, aut merita, quæ non ſunt, ſed eſſent, non poſſunt, ſed poſſent præmiari, vel puniri. Hunc itaque ſcientiæ conditionalium abuſum damnat Auguſtinus, qua ſalvetur, quod Deus primam Gratiam conferat ex meritis conditionatis; non damnat tamen, ſed pluribus in locis admittit hanc ſcientiam, qua ſalvetur, quod Deus abſque ullo prævio merito det nobis primam Gratiam efficacem, vi cujus beatitudinem mereamur, & quod prædeſtinatio ita pendeat a noſtro libero arbitrio, ut tamen ſit beneficium uni Divinæ benevolentiæ tribuendum: licet enim Beatitudo non ſit nobis conferenda, niſi propter merita, nihilominus nullum meritum noſtrum præceſſit ad actum Divinum prædeſtinantem nos, & ordinantem noſtra merita ad beatitudinem obtinendam. Quæ omnia citra ſcientiam mediam ſalvari non poſſunt, ut in ſequenti articulo clarius apparebit.

Ad id, quod additur: ſicut ex Auguſtino Deus præſcivit, quod futurum erat, non vero quod non erat futurum; quatenus repugnat, ut præcognoſcat futurum id, quod non eſt futurum; ita pariter in eodem ſenſu præſcivit ab æterno, quod futurum eſſet, non vero quod futurum non eſſet ſub aliqua conditione.

Ad 1. confirm. dico, particulam conditionalem, *Si*, ſe tenere ex parte omnium, quæ præcedunt conſenſum, ita ut ſenſus ſit, ſi ea omnia, quæ fuerunt facta Judæis, facta fuiſſent Tyriis, iſti converterentur; quod nec fert imperfectionem in Deo, nec fert, quod conſenſus conditionate futurus prævideatur in libero arbitrio indifferenti, ſed in ſeipſo, ut dicemus articulo ſequenti.

Ad 2. dicendum, quod ut ſcientia Dei ſit infallibilis, non debet videre connexionem infallibilem, ſeu neceſſariam inter conditionem, & conditionatum, ſed ſolum debet videre connexionem contingentem infallibiliter; hæc autem habetur præciſe per hoc, quod ſi poneretur conditio, poneretur conſenſus; quod non pugnat cum libertate conſenſus.

ARTICULUS II.

Num futura libera conditionata prævideantur a Deo in aliquo Decreto, an in ſe ipſis.

VII. HIc eſt, ut diximus, cardo difficultatis, & præcipua diſſenſio inter Thomiſtas, & DD. Societatis; cum enim negari non poſſit ſalvis ſcripturis, & citra injuriam divinitatis, quod Deus de facto cognoſcat, quid Tyrii v. gr. eſſent facturi, ſi prædicatum fuiſſet illis Euangelium, prout prædicatum fuit Judæis, dubitatur ſolum, Num Deus videat conſenſum conditionatum Tyriorum in ipſo conſenſu; ſicut per ſcientiam viſionis videt futura abſoluta in ſe ipſis; an vero videat in aliquo decreto actu exiſtente abſoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti, quo Deus ab æterno decreverit ſalvare Tyrios conditionate, ſcilicet ſi prædicaretur illis Euangelium? Poſito enim hoc decreto infallibiliter connexo cum conſenſu Tyriorum conditionato, videretur hic conſenſus a Deo per ſcientiam viſionis, qua videntur omnia connexa cum decretis liberis Dei, & non per ſcientiam mediam, qua attinguntur objecta independenter a quovis actuali Dei decreto; ac proinde ſi Deus videt futura libera conditionata in his decretis, ſolum datur in Deo ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & viſionis, non vero media.

VIII. Dico equidem 1. cum Doctoribus Societatis contra Prædeterminantes, & Condeterminantes, Futura libera conditionata non videri a Deo per ſcientiam viſionis in ullo decreto abſoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti. Ita ex Angelico, qui quæſt. 14. art. 13. docet, quod Deus mere conjecturaliter videat futura libera in cauſis ſuis; ſi autem ea videret in decreto eſſentialiter cum iis connexo, non videret conjecturaliter, ſed infallibiliter in tali cauſa; atque adeo ex Angelico videntur a Deo futura libera infallibiliter in ſeipſis per ſcientiam mediam. Huic etiam Concluſioni aſtipulantur Malderus, Lorca, Duvallius, Petrus a S. Joſeph, Maſcarennas, Pennottus, Caſpenſis, Cavellus, Faber, & alii pluſquam ducenti apud Henao, & apud Platelium n. 123.

Probatur: Hujuſmodi decretum actu exiſtens, in quo Deus videret futura libera conditionata infallibiliter, deberet eſſe decretum prædeterminans, aut condeterminans; aliter non connecteretur infallibiliter cum conſenſu conditionato: atqui ſi eſſet prædeterminans, aut condeterminans, everteret libertatem talis conſenſus; ergo nequit conſenſus liber conditionate futurus a Deo prævideri in ullo decreto actu exiſtente. Major patet. Minor hìc ſupponitur ex dicendis in de Gratia.

Dices. Quare negata ſcientia media, nequit dari decretum prædefinitivum conſenſus conditionate futuri, quod non violet ejus libertatem, cum in ſententia Societatis Deus prædefiniat de facto actus bonos liberos noſtros abſque everſione libertatis?

Reſp. in tantum dari poſſe in ſententia Societatis decretum prædefinitivum conſenſus liberi, abſque everſione libertatis, in quantum hujuſmodi decretum ſupponit ſcientiam mediam de tali conſenſu: ſic enim poteſt voluntas impedire, ne fuerit ab æterno ſcientia media de conſenſu, & conſequenter impedire poteſt decretum prædefinitivum talis conſenſus; unde cum infruſtrabilitate Divini decreti prædefinitivi bene cohæret in ſententia Societatis libertas conſenſus prædefiniti, non ſecus ac cum infallibilitate Divinæ præſcientiæ de peccato Antichriſti cohæret libertas Antichriſti ad non peccandum. At negata ſcientia media in Deo, decretum intentivum noſtri conſenſus ita eſſet infruſtrabile, & eſſentialiter connexum cum conſenſu, ut ſimul eſſet inimpedibile a voluntate creata: unde eſſet everſivum libertatis. Non poſſet enim voluntas noſtra impedire decretum Divinum directe, ut patet, cum non ſit actus noſtræ voluntatis; nec poſſet illud impedire indirecte, hoc eſt impediendo ſcientiam mediam prærequiſitam ad illud, cum in ſententia Prædeterminantium, & Condeterminantium hæc ſcientia non præſupponatur; ergo hujuſmodi decretum eſſet eſſentialiter connexum cum conſenſu, & inimpedibile a voluntate, atque adeo eſſet everſivum libertatis.

Ratio autem breviſſima, cur decretum prædeterminans, (& in communiori ſententia etiam prædefinitio antecedens ſcientiam mediam, & univerſim quodcumque antecedens inimpedibile, & incompoſſibile cum utraque parte contradictionis) evertat libertatem, eſt, quia voluntas ſub hoc decreto prædeterminante ad conſenſum nec poteſt ponere diſſenſum in ſenſu compoſito, componendo ſcilicet prædeterminationem ad conſenſum cum diſſenſu; quia ta-

lis

lis prædeterminatio ſupponitur incompoſſibilis cum diſſenſu; nec poſſet ponere diſſenſum in ſenſu diviſo, hoc eſt dividendo a ſe prædeterminationem ad conſenſum, & abigendo illam; cum ſupponatur inimpedibilis a voluntate tum directe, tum indirecte, ut oſtendimus; ergo voluntas ſub tali prædeterminatione ſimpliciter non poſſet ponere diſſenſum, unde rueret libertas; non ſecus ac voluntas ſub viſione beata caret libertate ad peccandum, cum non poſſit peccare neque in ſenſu compoſito, neque in ſenſu diviſo.

Confirm. concluſio; quia cum a pleriſque Thomiſtis negetur prædeterminatio Divina ad malum, eo quod faceret Deum auctorem peccati, non poſſet in his decretis prædeteminantibus videri a Deo diſſenſus, ſed peccatum; unde in ſententia Prædeterminantium ignoraret Deus peccata, quæ poneret voluntas, poſita aliqua conditione.

Confirm. 2. auctoritate Scripturarum, & Patrum; Ex Scripturis quidem, quia ſi futura conditionata præviderentur in decreto actu exiſtente, & conditionate prædeterminante, indigna fuiſſet Chriſto Domino illa exprobratio facta Judæis dicendo, *Si in Tyro, & Sidone, &c.* nam poterant Judæi reſpondere: ideo Tyrii converterentur, quia Deus decreto ſuo prædeterminante decrevit eorum converſionem, ſi iis prædicaretur Euangelium: noſtram autem converſionem non decrevit. Ex Patribus vero; quia inepte quærerent, cur v. g. voluerit Deus Diabolum, & Adamum creare, cum præviderit eos peccaturos; ſi enim in Deo daretur decretum conditionate prædeterminans, idem eſſet quærere, cur voluerit eos creare, cum præviderit peccaturos? ac quærere, cur voluerit eos creare, cum voluerit eos creare, & ad peccatum prædeterminare? quod eſſet SS. Patribus indignum.

Confirm. 3. quia decreta, in quibus Deus videret infallibiliter actus liberos conditionate futuros, deberent eſſe neceſſaria, & infinita; Neceſſaria quidem, quia aliter daretur objectum, de quo Deus interrogatus dicere poſſet, Ignoro; quod repugnat Divinæ cognoſcitivitati. Deberent etiam eſſe infinita, ſaltem terminative, & virtualiter relate ad quamcunque Creaturam liberam, quia de quolibet Homine, vel Angelo deberet Deus ſcire, quid vellet ſub infinitis variis circumſtantiis. Sed repugnat, hujuſmodi decreta eſſe neceſſaria, cum Deus poſſit nihil decernere de poſſibilibus; aliter non eſſet plene liber: repugnat etiam, quod ſint infinita de quolibet individuo poſſibili, ut ipſi Adverſarii fatentur; *Abſurdum eſt*, inquit Gonetus diſp. 3. de voluntate, *fingere in Deo infinita decreta conditionata circa infinitas fere combinationes poſſibiles*. Unde Joannes a S. Thom. qu. 14. dicit, tantum ſciri a Deo illos eventus conditionatos, qui connexionem habent cum hoc Univerſo condito, non reliquos: ergo Deus futura libera conditionata non videt in decretis.

IX. Prob. denique concluſio, quia hujuſmodi decretum ſubjective abſolutum, & objective conditionatum, in quo Deus prævideret futura libera conditionata, eſt eſſentialiter ſuperfluum; ergo non eſt admittendum. Probatur antecedens: hujuſmodi decretum vel poneretur ut objectum, in quo tamquam in medio cognito Deus cognoſceret futura conditionata, vel ut cauſa eorumdem purificata conditione; ſed neque deſervit ut objectum habens rationem medii ad cognoſcenda futura conditionata; cum poſſit ea Deus cognoſcere immediate in ſe ipſis, ut poteſt futura abſoluta, & poſſibilia, juxta ſuperius dicta; unde ſicut eſſet ſuperfluum decretum, in quo Deus videat poſſibilia, necnon decretum, in quo videat futura abſoluta, ſi mere deſerviat ut medium, & non ut cauſa futurorum; ita eſt eſſentialiter ſuperfluum decretum, in quo Deus videat futura libera conditionata, ſi illud non deſerviat ut eorum cauſa: atqui neque hujuſmodi decretum deſervit ut cauſa futuri liberi conditionati; non ſolum quia everteret ejus libertatem, ut hic ſupponimus; ſed etiam quia ad ponendum effectum, purificata conditione, requiritur, & ſufficit decretum omnino abſolutum, quod ponatur conditione purificata; ergo decretum prævium abſolutum dumtaxat ex parte actus, & conditionatum ex parte objecti non deſervit ut cauſa futurorum conditionalium, atque adeo eſt omnino ſuperfluum. Certe per Adverſarios, ut Petrus in inſtanti A conſentiat, ſufficit decretum prædeterminans abſolutum, quin requiratur decretum ullum conditionatum; ergo ut Petrus purificata conditione conſentiat, ſufficit etiam decretum prædeterminans abſolutum, quod purificata conditione exiſtit, quin prærequiratur ut cauſa conſenſus ullum decretum conditionatum: Sicut voluntas, quæ eſt cauſa conſenſus, ſufficit quod ponatur purificata condi-

di-

ditione, quin debeat ante conditionem præexiſtere, ut poſſit conſenſum cauſare.

Confirm. Decretum conditionatum, quod ponitur ab Adverſariis, purificata conditione non daretur; ergo nullatenus poteſt cauſare conſenſum. Probatur antecedens, quia purificata conditione habetur effectus abſolutus; ergo tunc requiritur cauſa abſolute exiſtens; atque adeo requiritur decretum volens abſolute cauſare conſenſum liberum; ergo decretum conditionatum, quod vellet, ſi, tunc non daretur.

X. Dico 2. Futura libera conditionata videntur a Deo in ſeipſis per ſcientiam mediam independenter a quovis decreto actu exiſtente. Ita DD. Societatis, & pluſquam bis 100. alii Authores, ut diximus in prima Concluſione, ac præſertim plurimi Scotiſtæ cum Fabro, Cavello, & aliis; & plures etiam Univerſitates.

Prob. Non poteſt Deus futura libera conditionata videre in ullo decreto, ut oſtendimus in concluſione antecedente; nec poteſt ea videre in cauſis proximis, utpote indifferentibus; ergo debet videre in ſeipſis, non ſecus ac futura libera abſoluta.

Confirm. Ideo futura libera abſoluta videt Deus per ſcientiam viſionis in ſeipſis, etiamſi poſſit ea pariter videre in complexo ſcientiæ mediæ de tali actu ſub tali auxilio, & decreti de conferendo hoc auxilio, aut in decretis prædefinitivis juxta ſuperius dicta, quia futura abſoluta libera pro inſtanti quo erunt, habent ſolum indifferentiam extrinſecam in ſua cauſa; in ſeipſis vero habent determinatum eſſe, aut determinatum non eſſe: Atqui hoc etiam dicendum de futuris liberis conditionatis; quippe quæ pariter, purificata conditione, aut determinate eſſent, aut determinate non eſſent, cum non poſſit dari medium inter hæc duo contradictoria a parte rei, ut ſupra oſtendimus; ergo etiam futura libera conditionata videntur a Deo in ſeipſis. Idcirco autem diximus, non poſſe dari medium inter determinate eſſe, & determinate non eſſe, quia unumquodque per ſuum eſſe, vel per ſuum non eſſe habet neceſſario determinationem ad exiſtendum, aut ad non exiſtendum; ſed inter eſſe, & non eſſe non datur medium, eo quod ſint formaliter contradictoria; ergo nec datur medium inter eſſe determinate, & determinate non eſſe a parte rei pro quolibet inſtanti, eo quod hæc ſint contradictoria æquivalenter, ut diximus, cum de ſcientia viſionis, & advertit Martinez controv. 3. diſp. 2. ſect. 2.

Dices: Vel conſideratur futurum conditionatum in priori ad decretum, & ſic præſcindit ab eſſe, vel non eſſe; vel conſideratur in poſteriori ad decretum, & ſic determinationem habebit a decreto, non a ſeipſo: ergo futurum conditionatum nequit a Deo videri in ſe ipſo independenter a decreto.

Reſp. futurum conditionatum non conſiderari in priori ad decretum, quod eſſet ex parte hypotheſis, ſed in priori ad decretum abſolutum, quod actu ſit; ſicut enim actus liber debet eſſe a decreto Dei oblativo concurſus indifferentis, ita etiam debet eſſe a voluntate creata; ſed futurum conditionatum non conſideratur ab Adverſariis in priori ad voluntatem, quæ eſſet, ſed in priori ad voluntatem, quæ actu ſit; ergo neque conſiderari debet a nobis in priori ad decretum, quod eſſet, ſed in priori ad decretum abſolutum, quod actu ſit. Hoc poſito dicendum, quod in poſteriori ad decretum, quod eſſet, ſi purificaretur conditio, futurum conditionatum habeat eſſe determinatum, non quidem a decreto, utpote indifferenti, ſed ratione ſui, quatenus in quolibet inſtanti vel debeat determinate eſse, vel determinate non eſſe, cum non detur medium inter hæc contradictoria; atque adeo in priori ad quodcumque decretum actu exiſtens poteſt a Deo determinate cognoſci futurum conditionatum. Et ſenſus eſt, quod decretum Dei actu exiſtens non ſit medium, in quo futurum conditionatum cognoſcatur, licet verum ſit, quod hujuſmodi futurum purificata conditione non eſset ſine decreto, a quo dependeret: Ad eum modum, quo poſſibile cognoſcitur a Deo independenter a decreto actu exiſtente, quatenus nullum decretum liberum eſt medium, in quo cognoſcantur poſſibilia, licet verum ſit, non cognoſci a Deo ullum poſſibile, quod poſſit poni a parte rei independenter a decreto, a quo cauſetur.

ARTICULUS III.

Diluuntur objecta.

XI. OBjic. 1. Nequit Divinus intellectus ab ipſis objectis creatis determinari ad ea cognoſcenda; ergo non videt futura libera conditionata in ſeipſis, ſed in decreto abſoluto ex parte actus, & con-

conditionato ex parte objecti. Probatur antecedens 1. ſi determinaretur ab objectis creatis, indigeret illis ad cognoſcendum; & quia cognitio Divina identificatur cum eſſentia Divina, ideo indigeret illis Deus ad eſſendum, atque adeo non eſſet Deus independens, & a ſe.

Secundo, quia nihil poteſt determinare cognitionem Divinam, ſi nihil ſit: ſed futurum pure conditionatum nihil eſt; ergo.

Tertio, quia quod non eſt, nequit determinare intellectum creatum ad aliquid cognoſcendum; ergo a fortiori intellectum Divinum, qui vi ſua independenter ab influxu objecti poteſt omnia cognoſcere.

Quarto, quia quod non eſt actu cognoſcibile, ſed ſolum cognoſcibile, ſi exiſteret, non poteſt, ſed ſolum poſſet a Deo cognoſci; atqui quod non eſt, ſed eſſet, non eſt actu cognoſcibile, ſed ſolum eſſet cognoſcibile, ſi exiſteret, cum cognoſcibilitas identificetur cum entitate, & ſit paſſio entis; ergo ſi entitas futuri conditionati non datur, ſed daretur, hujuſmodi objectum non eſt, ſed ſolum eſſet cognoſcibile a Deo.

Reſp. hæc omnia probare, quod neque poſſit Deus ab æterno cognoſcere futura abſoluta in ſeipſis: Neque dicas, ea cognoſci in præſentia æternitatis, cum oſtenderimus, ea non eſſe ab æterno præſentia Deo realiter, ſed tantum objective. In forma diſtinguo antecedens. Nequit Deus determinari ad aliquid cognoſcendum ab objectis creatis tamquam a conditionibus, nego; tamquam a virtute influxiva, aut ratione cognoſcendi, con. antec. & nego conſeq.

Ad 1. prob. Deus cognoſcit, quæ debet cognoſcere, etiamſi nihil præter ipſum phyſice exiſtat; unde nullatenus indiget Creaturis. Sicut autem requiritur eſſe poſſibile Creaturarum, ut poſſit Deus eas cognoſcere ut poſſibiles, & ut poſſit eas ponere; ita requiritur futuritio conditionata, aut abſoluta objecti, ut poſſit Deus illud cognoſcere prout eſſet, vel erit; quod nullam inducit in Deo indigentiam, aut dependentiam, niſi grammaticaliter, & in ſenſu non involvente imperfectionem in Deo. Quare diſtinguo antecedens; indigeret Deus objectis creatis, quatenus Divinus intuitus prærequireret eſſe logicum illorum ad ea cognoſcenda, prout eſſent, purificata conditione, concedo, eſſe phyſicum, nego antec. & conſeq.

Ad 2. diſtinguo majorem. Nequit determinare Divinam cognitionem, quod non eſt, nec phyſice, nec logice, ſeu quod nec eſt, nec eſſet, concedo; quod non eſt phyſice, ſed eſt logice, ſeu quod non eſt, ſed eſſet, nego majorem, & diſtincta minore, nego conſequentiam.

Ad 3. nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia Intellectus creatus indiget objecto tamquam virtute partialiter influxiva ad cognitionem; & ideo ſi non ſit phyſice, nequit determinare intellectum creatum ad cognoſcendum, quia quod phyſice non exiſtit, nequit cauſare: at relate ad intellectum Divinum, objectum creatum ſe habet ut purum determinativum, & ut pura conditio, quin debeat influere aut per ſeipſum, aut per ſpeciem impreſſam in Divinam cognitionem: quod autem non eſt phyſice, poteſt eſſe hujuſmodi conditio, ſi habeat eſſe conditionatum, ſeu logicum.

Ad 4. diſtinguo majorem: Quod non eſt cognoſcibile neque cognoſcibilitate objectiva intrinſeca, & phyſice exiſtente, nec cognoſcibilitate objectiva extrinſeca, & logice exiſtente, nequit a Deo cognoſci, concedo, quod non eſt cognoſcibile cognoſcibilitate intrinſeca, ſed eſt cognoſcibile cognoſcibilitate extrinſeca per denominationem a potentia cognoſcitiva potente illud repræſentare, nequit a Deo cognoſci, nego majorem, & diſtinguo minorem; Futurum conditionatum non habet cognoſcibilitatem intrinſecam identificatam cum phyſica ejus entitate nunc exiſtente, concedo; non habet cognoſcibilitatem extrinſecam, nego minorem, & conſequentiam: Sicut enim poſſibilia, nec non entia chimærica habent ſolum cognoſcibilitatem extrinſecam, & logicam, ita futura conditionata.

XII. Objic. 2. Ratio potiſſima, cur ab Authoribus Societatis admittatur in Deo ſcientia media, eſt, quia aliter ſalvari non poſſet Divina Providentia relate ad Creaturas liberas qua liberas; ſed hæc ratio non probat, immo potius probat oppoſitum; ergo non datur ſcientia media. Major patet, quia niſi Deus per ſcientiam mediam prævideret actus liberos conditionate futuros, puta converſionem Petri, ſi vocaretur, dum prædeſtinat Petrum, & vult illum ſalvare, vel conferret auxilium prædeterminando Petrum ad converſionem, & non ſalvaretur libertas talis converſionis; vel conferret auxilium indifferens, & jam poſſet Petrus non converti. Unde poſſet Deus dicere: Si noviſſem, quod auxilium collatum eſſet inefficax, non dediſſem hoc, ſed

aliud;

aliud; quod dedecet Providentiam Divinam, relate ad quam nihil debet accidere caſuale, & fortuitum, ſed omnia debent ad finem præſtitutum apte conferre. Probatur itaque minor: ſi daretur ſcientia media, Deus de ſe eſſet indifferens ad habendam ſcientiam mediam de conſenſu potius, quam de diſſenſu Petri, ſi vocaretur auxilio A; ergo ſi Petrus conſentiret ſub auxilio A, fortuito accideret Deo ſcientia media de conſenſu; ergo ex eo quod nihil dari poſſit Deo fortuitum, probatur potius, non debere dari ſcientiam mediam, ſed debere Deum futura conditionata in decretis prædeterminantibus cognoſcere, unde ratio adducta probat oppoſitum.

Reſp. plurimas eſſe rationes, quibus Authores Societatis contendunt, debere dari ſcientiam mediam. Prima eſt, quia cum Deus ſit ſumme cognoſcitivus, debet actu cognoſcere quæcumque poteſt cognoſcere, & ſtatim ac poteſt: atqui poteſt Deus cognoſcere futura libera conditionata, & poteſt illa infallibiliter cognoſcere in priori ad decreta libera; ergo debet pro illo priori ea cognoſcere, atque adeo dari debet ſcientia media. Major eſt certa. Minor conſtat tum ſolutione argumentorum, tum etiam quia futurum liberum conditionatum independenter a decreto, vel eſſet determinate, vel determinate non eſſet poſita conditione, cum non detur medium inter hæc contradictoria; ergo habet quicquid requiritur, ut poſſit in ſeipſo infallibiliter determinate cognoſci in priori ad quodvis liberum Dei decretum abſolute exiſtens. Qua de cauſa communiſſime negant, poſſibilem eſſe prædefinitionem ante ſcientiam mediam, & ſolum diſputant, An ſi per impoſſibile ea daretur, everteret libertatem conſenſus prædefiniti. Secunda ratio eſt, quia decretum abſolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti, in quo videantur futura conditionata, eſt eſſentialiter ſuperfluum, ut ſupra oſtendimus. Tertia, quia vel Deus deberet ignorare peccata conditionate futura, ſi non daretur decretum prædeterminans relate ad illa, vel deberet prædeterminare ad malum, & ſic eſſe Author peccati. Quarta, quia ſi darentur hujuſmodi decreta, indigna fuiſſet Chriſto Domino exprobratio illa facta Tyriis, ut ſupra diximus. Quinta potiſſima ratio eſt, quia aliter conciliari non poſſet libertas Creaturæ cum infruſtrabilitate Divini decreti, ut oſtendemus in de Gratia; nam ſi decretum prædeſtinans Petrum v. gr. non ſupponat ſcientiam mediam, vel non eſt infruſtrabile, ſi ſit oblativum concurſus indifferentis ad conſenſum, vel diſſenſum; vel evertit libertatem Creaturæ, ſi ſit prædeterminans. Denique præter alias rationes illa eſt etiam potiſſima, quæ in argumento adducitur, quia ſcilicet non poſſet aliter ſalvari Divina Providentia relate ad Creaturas liberas: cum enim Providentia ſit Ratio ordinans unumquodque ad finem ſuum per media congrua, debet Providentia Divina ordinare Creaturas liberas ad aſſecutionem finis ultimi per actus liberos, & meritorios; atqui negata ſcientia media non poſſet Creaturas liberas ad Beatitudinem ordinare, niſi per decreta prædeterminantia everſiva libertatis; ergo rueret Divina Providentia relate ad Creaturas liberas, qua liberas.

In forma nego minorem. Ad probationem diſtinguo antecedens: Deus eſſet de ſe indifferens ad habendam ſcientiam mediam de conſenſu potius conditionato Petri, quam de diſſenſu, ſi ſupponatur, quod Petrus conſentiret, nego; nulla facta ſuppoſitione, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Deus ex ſua virtute cognoſcitiva non eſt indifferens, ſed metaphyſice determinatus ad habendam ſcientiam mediam de conſenſu in hypotheſi, quod Petrus conſentiret; non ſecus ac eſt determinatus metaphyſice ab æterno ad habendam ſcientiam viſionis de peccato Antichriſti in hypotheſi, quod ſit peccaturus; ergo ſcientia media de conſenſu, licet ſit contingens, non per hoc eſt caſualis, & fortuita Deo. Quomodo enim dici poteſt, quod Deo accidat caſu id, ad quod Deus eſt metaphyſice determinatus? Illud dicitur Creaturæ accidere fortuito, & caſu, quod evenit inopinato, & præter expectationem; At Deo ſcientia media de conſenſu evenit ex neceſſitate, poſito quod Petrus conſentiret; ergo non accideret Deo caſualiter.

Inſtabis: Reſpectu Dei caſu accidit, quod Petrus potius conſentiret, quam diſſentiret; ergo licet ſcientia media de conſenſu neceſſario conſurgat, poſito quod Petrus conſentiret, accidit tamen Deo caſualiter conſenſus Petri conditionatus.

Reſp. nihil Deo caſu accidere, cum omnia, quæ dantur a parte rei, eveniant aut Deo prædefiniente, aut permittente. Conſenſus Petri conditionatus eſſet quidem creaturæ liber, & non Deo; at non propterea diceretur Deo accidere caſu, cum

non

non poſſit a parte rei poni in ſtatu abſoluto ſine prævia Dei aut prædefinitione, aut permiſſione. Quare nego antecedens.

Replicabis: Deus neque prædefinit actu, neque permittit conſenſum conditionatum Petri; ſed quod accidit, ita ut a Deo nec præfiniatur, nec permittatur, caſu accidit Deo: ergo ut prius.

Reſp. diſt. maj. Deus non præfinit, aut permittit conſenſum conditionatum; ita tamen, ut non poſſit hujuſmodi conſenſus conditionatus a parte rei poni, niſi Deo præfiniente, aut permittente, concedo; aliter nego majorem: & diſtinguo minorem, quod accidit phyſice, ſeu quod ponitur a parte rei non prædefinitum, aut permiſſum a Deo, accidit caſu, concedo; quod evenit logice, ita ut non poſſit phyſice poni a parte rei, quin a Deo præfiniatur, aut permittatur, nego minorem, & conſequentiam.

XIII. Objic. 3. Si daretur in Deo ſcientia media independens a decreto actu exiſtente, deberet eſſe in Deo in priori ad quodvis decretum liberum: ergo non eſſet libera Deo; ſed neque eſſet libera Creaturæ; ergo nullatenus eſſet libera, nec contingens, ſed omni ex parte neceſſaria, quod repugnat. Probatur minor ſubſumpta, primo quia Creatura ab æterno non eſt; ergo conſenſus conditionatus Creaturæ, prærequiſitus ad ſcientiam mediam de illo, quæ fuit ab æterno, nequit dici liber Creaturæ, cum non poſſit libertatem exercere, quod nihil eſt; ergo talis ſcientia media non eſt libera Creaturæ. Secundo, quia libertas Creaturæ oriri debet a primo libero: ergo ſi hujuſmodi ſcientia media eſſet aliquo pacto libera Creaturæ, deberet pariter eſse libera Deo; cum autem nullatenus ſit libera Deo, nec erit libera Creaturæ. Tertio, quia ſi conſenſus conditionatus, & ſcientia media de illo eſsent unice libera Creaturæ, jam Creatura exerceret rationem primi liberi, & primæ cauſæ. Quarto Deus poſita conditione non poſset impedire hunc conſenſum conditionatum, quod repugnat ſupremo Dei dominio.

Reſp. nego minorem ſubſumptam. Ad 1. probationem; quod non eſt, ſed erit, aut eſset, nequit phyſice nunc libertatem exercere, ſed poterit, aut poſset; quare ut conſenſus vel abſolute, vel conditionate futurus dicatur liber, non requiritur, quod Creatura de facto ſit libera, ſed ſolum requiritur, quod Creatura aut futura ſit libera abſolute, aut ſi ponatur conditio, In forma diſtinguo conſequens; conſenſus conditionatus nequit dici liber Creaturæ, quæ ſit, concedo; Creaturæ, quæ eſset, nego conſequentiam.

Ad 2. Deus eſt quidem primum, ſed non unicum liberum, ſicut eſt prima, ſed non unica cauſa; ergo conferendo libertatem Creaturæ, confert illi, quod poſſit ſeipſam determinare; quare libertas Creaturæ refunditur in primum liberum, non quia Deus determinat actus Creaturæ, quæ eſt ſecundum liberum, ſed quia ſecundum liberum per virtutem acceptam a primo libero poteſt ad arbitrium ſe determinare. Conceſſo itaque antecedente, nego conſequentiam. Ubi adverto, ſcientiam mediam dici liberam ſolum terminative, & objective, quatenus terminatur ad actum liberum Creaturæ, non vero ſubjective, nec efficienter; actus enim liber conditionatus Creaturæ eſt ſolum conditio, & determinativum ad talem ſcientiam, non vero virtus influxiva ad Divinam cognitionem.

Ad 3. nego ſequelam. Creatura non eſt primum liberum per hoc, quod ſe determinet, quia virtutem ad ſe determinandum non habet a ſe, ſed a primo libero; ſicut enim Creatura vivens non eſt primum vivens per hoc, quod moveatur ab intrinſeco; quia hoc ipſum moveri ab intrinſeco habet ab alio, nec poteſt motum ab intrinſeco exercere ſine concurſu primæ cauſæ extrinſecæ: ita Creatura libera non eſt primum liberum per hoc, quod ſe determinet; quia poſſe ſe determinare, & eligere habet ab alio, nec poteſt actum liberum ponere citra concurſum liberum primæ cauſæ. Quod ſi Deus determinaret Creaturam, Deus eſſet Unicum, & non primum liberum. Quare Prædeterminantes deſtruunt in Deo rationem primi liberi, non vero Fautores ſcientiæ mediæ.

Ad 4. ſicut per Adverſarios non eſt contra Dei dominium, quod poſita prædeterminatione ad conſenſum, non poſſit Deus conſenſum impedire; ita nec eſt contra Dei dominium, quod poſita conditione, ſub qua prævifus eſt conſenſus liber, non poſſit Deus conſenſum impedire; quandoquidem poſita conditione illa conſenſus tunc eſt neceſſarius ex ſuppoſitione; ſicut peccatum Antichriſti, poſita revelatione de illo, non poteſt a Deo in omnium ſententia impediri, quia eſt neceſſarium neceſſitate conſequente, quæ cohæret cum ejus libertate, non vero neceſſitate antecedente.

XIV. Objic. 4. Ut poſſit dari ſcientia media

dia independenter a Dei decreto, deberet conſenſus Petri conditionate futurus eſſe in ſe determinatus; aliter ſcientia media non eſſet infallibilis; ſed non poteſt haberi effectus in ſe determinatus determinatione ſcilicet formali, & intrinſeca, niſi ab aliquo Dei decreto habeat ſuam determinationem cauſalem, & extrinſecam; ergo independenter a decreto dari nequit ſcientia media de conſenſu conditionato.

Confirm. Vel conſenſus Petri conditionatus, poſita conditione, haberet eſſe determinatum a decreto, quod datur de facto, & habetur intentum; vel a decreto, quod tunc eſſet, & veniret ex parte hypotheſis, & hoc dici non poteſt; quia decretum, quod tunc eſſet, deberet eſſe aut prædefinitivum, aut permiſſivum actus conditionate futuri, atque adeo deberet præſupponere aliam ſcientiam mediam; & ſic in ſcientiis mediis præviis ad decreta Dei, quæ veniunt ex parte hypotheſis, daretur proceſſus in infinitum.

Reſpond. verum eſſe, quod actus liber in ſe determinatus determinatione formali, & intrinſeca habere debet determinationem extrinſecam, & cauſalem ab aliquo Dei decreto, quatenus cauſari debet non minus a voluntate, quam a decreto Divino ad actum concurrente; at ſicut per Adverſarios conſenſus conditionate futurus non requirit voluntatem, aut prædeterminationem, quæ actu ſit, ſed quæ eſſet; ita in ſententia Societatis non requiritur decretum aut prædefinitivum, aut permiſſivum, quod ſit, ſed quod eſſet. In forma diſtinguo minorem; effectus determinatus, qui non ſit, ſed eſſet determinatus poſita conditione, non poteſt habere determinationem formalem, & intrinſecam, niſi a decreto, quod tunc eſſet, poſita conditione, concedo; quod ſit nunc, nego minorem, & conſequentiam.

Ad confirm. Conſenſus conditionatus haberet determinationem cauſalem a decreto, quod tunc eſſet, & veniret ex parte hypotheſis; hujuſmodi autem decretum non eſſet prædefinitivum, aut permiſſivum, ita ut ſupponeret ſcientiam aliam mediam præviam, quæ veniret ex parte hypotheſis, quia ſic abiremus in infinitum in ſcientiis mediis, ſed ſufficit, quod ſi conſenſus poneretur in ſtatu abſoluto, procederet a decreto aut prædefinitivo, aut permiſſivo ſcientiam mediam præſupponente. Quare ut explicetur objectum ſcientiæ mediæ, debet diligenter adverti cum Haunold. n. 306., & Mauro q. 45. n. 37. quod ex parte hypotheſis debeant ſolum venire omnia, quæ conſtituunt actum primum proximum indifferentem ad conſenſum, vel diſſenſum, ut ſunt voluntas, decretum oblativum concurſus indifferentis, vocatio &c.; ex parte vero conditionati venire debet ipſe conſenſus, vel diſſenſus, & quæcumque cum his actibus ſunt neceſſario connexa.

XV. Hinc fit 1. quod quia actus primus proximus indifferens non conſtituitur per decretum prædefinitivum, aut per ſcientiam mediam præviam, ideo ex parte hypotheſis venit ſolum decretum Dei, ut oblativum concurſus indifferentis, non vero ut prædefinitivum: & ratio a priori eſt, quia prædefinitio conſenſus, & ſcientia media prævia ad prædefinitionem non eſt neceſſaria ex parte ipſius conſenſus (quandoquidem etiam ſub decreto permiſſivo diſſenſus poni poteſt conſenſus, ut patet; aliter decretum permiſſivum peccati everteret libertatem) ſed eſt neceſſaria ex parte Dei providentis, & perfectiſſime volentis, ut dicemus in de Gratia, oſtendendo cum communiori, Prædefinitionem actus boni eſſe neceſſariam in quacumque Providentia.

Fit 2. quod auxilium prout venit ex parte hypotheſis non habeat rationem doni ſpecialis, habet enim rationem ſpecialis doni, quatenus eſt prævisum efficax, & datur per decretum prædefinitivum conſenſus; ſicut centum aurei dati Petro non habent rationem doni ſpecialis, antequam ſint prævisi illum a morte liberaturi.

Fit 3. quod licet in ſtatu abſoluto nemo ſalvetur ſine prævia prædeſtinatione (ſicut nemo bene operatur ſine prævia prædefinitione) nihilominus in hac ſcientia media, ſi Petrus haberet auxilium A, ſalvaretur, ex parte hypotheſis, non venit prædeſtinatio, nec prædefinitio.

Fit 4. Prædefinitionem conſenſus, & Gratiam congruam, ſeu efficacem eſſe neceſſariam, ut conſenſus ſit futurus abſolute, non vero ut ſit futurus conditionate; ſicut nec eſt neceſſaria, ut conſenſus poſſit eſſe. Neque dicas, eandem eſſe cauſam utriuſque conſenſus tam abſoluti, quam conditionati; unde eadem prædefinitio prærequiritur in utroque. Nam licet eadem ſit cauſa quoad vires intrinſecas, non tamen quoad infallibilitatem, & connotationem extrinſecam, ſeu quoad ea, quæ requiruntur ex parte Dei; & ideo ad conſenſum abſolutum prærequiritur ſcientia media prævia,

viæ, & prædefinitio, non tamen ad conditionatum.

Fit ultimo, quod quia cum conſenſu eſſentialiter connectitur concurſus Dei in actu ſecundo, ſcientia media prævia de illo, & prædefinitio, ſi ponatur a parte rei, ideo in hac propoſitione, Si Petrus vocaretur, conſentiret, ex parte conditionati venit cum conſenſu etiam concurſus Dei in actu ſecundo, ſcientia media prævia, & prædefinitio; ex parte vero hypotheſis venit Petrus ſub vocatione, & ſub decreto Dei oblativo concurſus indifferentis; unde ſit ſenſus, Si Petrus vocetur, & Deus exhibeat concurſum in actu primo indifferentem, Petrus ponet conſenſum, ad quem Deus concurret in actu ſecundo, & dabitur de illo ſcientia media prævia, ac prædefinitio, ſi de ſtatu conditionato tranſeat in abſolutum. Ubi advertit Henao ſect. 448. n. 5736. quod ſicut per Prædeterminantes in hac propoſitione, Si Petrus vocaretur, conſentiret; quæ in illorum ſententia cognoſcitur per ſcientiam viſionis in decreto ſubjective abſoluto, objective conditionato, ex parte hypotheſis venit ſola vocatio, non vero decretum prædeterminans; quia aliter in decretis prædeterminantibus prærequiſitis ex parte hypotheſis abiremus in infinitum: ita in ſententia Societatis ex parte hypotheſis venit ſolum vocatio, & decretum oblativum concurſus indifferentis, non vero ſcientia media, aut decretum prædefinitivum, ne in his ſit abire in infinitum.

XVI. Objic. 5. Si daretur ſcientia media, incideremus in hæreſim Maſſilienſium, qui agnoſcebant in Pueris merita conditionata a Deo prævisa, vi quorum obtinerent Baptiſmum. Docebant enim, ideo Deum conferre huic Puero baptiſmum, quia prævidit illum bene operaturum; ſicut ideo Deus rapit aliquem Juſtum, antequam peccet, quia prævidet illum peccaturum, ſi diutius viveret, juxta illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus.*

Confirm. 1. quia admiſſa ſcientia media nos eligeremus Chriſtum Dominum, ejuſque Fidem, non vero ipſe nos, contra illud Joan. 15. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos.* probatur ſequela, quia ſcientia media eſt neceſſaria, ut Chriſtus nos eligat ad Fidem; ſed ſcientia media ſupponit non crediturus, ſi vocemur; ergo antequam Chriſtus eligat nos, ſupponi debet, quod nos elegerimus Chriſtum.

Confirm. 2. quia poſita ſcientia media independenter a Dei decreto non eſſet Deus, qui diſcerneret electos a Reprobis; ſed Electi ſe diſcernerent, & in ſeipſis de hoc gloriari poſſent; contra illud Apoſtoli; *Quis eſt, qui te diſcernit? Qui gloriatur, in Domino glorietur.* Probatur ſequela, quia prima radix diſcretionis eſſet actus bonus conditionatus, qui habetur ex electione libera Creaturæ, non Dei. Hinc Auguſtinus adverſus Maſſilienſes interrogatus a D. Proſpero, num ſcientia conditionata nitatur in electione Dei, an e contra; Reſpondet c. 10. de Prædeſtinatione Sanctorum, decretum Prædeſtinationis præcedere ſcientiam futurorum: *Prædeſtinatione quippe Deus*, inquit, *ea præſcivit, quæ fuerat ipſe facturus:* Et lib. de bono Perſeverantiæ c. 17. habet: *Hæc Dei dona, ſi nulla eſt prædeſtinatio, non præſciuntur a Deo.*

Reſp. erraſſe Semipelagianos tum in eo, quod vellent, poſſe Homines per vires naturales mereri Gratiam, quod repugnat Apoſtolo dicenti ad Rom. 11. *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non eſt gratia:* tum etiam in eo, quod vellent Pueros ex meritis conditionate prævisis obtinere baptiſmum. Quod ex eo conſtat eſſe falſum, quia relate ad unumquemque prævidentur a Deo tam merita, quam demerita conditionate futura; unde cuilibet negari poſſet baptiſmus in pœnam. Et ratio ulterior eſt, quia quod ſolum eſſet, & non eſt, nequit habere rationem meriti, aut demeriti; ſicut enim nequit eſſe cauſa phyſica, quod non eſt, ita nec cauſa moralis, ſeu meritoria, quæ ſpectat ad genus cauſæ efficientis. Quare poteſt quidem Deus, quem prævidet per ſcientiam mediam bene operaturum ſub auxilio A, ſpecialiter illum diligere, conferendo illi omnino gratis citra ullum meritum prævium ex ſola ſua benevolentia hujuſmodi auxilium A, congruum, & efficax; & quem prævidet peccaturum, ſi diutius vivat, rapere antequam peccet: hæc tamen benevolentia cum ſit omnino gratuita, & nullatenus pendens ex meritis conditionatis, longe diſcrepat ab errore Maſſilienſium.

Ad primam confirmationem nego ſequelam: ad probationem diſt. minorem; ſcientia media ſupponit nos in ſtatu conditionato crediturus fide ſupernaturali, ſi vocemur auxilio ſupernaturali, & per decretum ſubjective ſimul, & objective conditionatum, collativum Gratiæ, concedo; independenter ab auxilio ſupernaturali, ſeu Gratia actua-

ctuali, nego minorem, & conſequentiam. Quare ſemper verum eſt, quod Chriſtus eligat nos ad Fidem ſupernaturalem, tum quia vocatio pro ſtatu conditionato ſupponitur ſupernaturalis indebita, & gratia per Chriſtum; tum etiam quia hujuſmodi Gratia pro ſtatu abſoluto nobis confertur ex ſpeciali benevolentia omnino gratis.

Ad 2. nego pariter ſequelam. Prima radix noſtræ Prædeſtinationis eſt Gratia Chriſti, non ſolum quia gratis datur nobis ex meritis Chriſti auxilium prævifum efficax, ſed etiam quia conſenſus conditionatus ſupernaturalis nequit haberi pro ſtatu conditionato, niſi per vires Gratiæ. Hinc Auguſtinus contra Maſſilienſes docuit, quod Prædeſtinatio, ſeu decretum collativum Gratiæ præcedat ſcientiam futurorum, quia merita ſupernaturalia, quæ Deus præſcit conditionate futura, non præſcit conditionate futura per vires naturales, ſed per vires Gratiæ, & dependenter a decreto tum ſubjective, tum objective conditionato collativo Gratiæ, ut explicat Amicus hic n. 218.

Adde, quod etiam in pura Natura bona operatio noſtra, & beatitudo naturalis debeatur Deo principaliter: Tum quia gratis Deus ex ſpeciali benevolentia de ſtatu conditionato extraheret bonas noſtras operationes ad ſtatum abſolutum: Tum etiam quia quamvis in ſtatu abſoluto determinatio ad bonum eſſet ex electione libera Creaturæ; at inclinatio ad bonum in genere nobis indita eſſet a Deo, necnon a Deo eſſent vires ad bene operandum tam in ſtatu abſoluto, quam pro ſtatu conditionato: unde ſcientia conditionatorum nullatenus requirit decretum Thomiſticum ſubjective abſolutum, & objective conditionatum.

XVII. Dubitatur hic primo, An ſicut Deus videt per ſcientiam mediam futura conditionata conducentia, ita videat etiam diſparata, v. gr. Si Turca dormiret, Petrus converteretur? Negat Vaſquez, & Arrubal, quia veritas propoſitionis conditionalis conſiſtit in formali illa illatione conſequentis ab antecedente; ſed ubi nulla eſt connexio, nulla poteſt eſſe illatio; ergo &c. Quia tamen difficultas eſt de ſcientia iſtorum quoad materialem eorum veritatem, ſeu de veritate conditionati, poſita conditione diſparata, etiamſi veritas conditionati non inferatur ex tali conditione; ideo dicendum cum Suario, Albertino, & aliis apud Amicum n. 241., quod Deus per ſcientiam mediam videat etiam futura conditionalia diſparata, quæ pendent a libertate Creaturæ; cum eadem ſit ratio de futuris cunditionalibus conducentibus, ac de diſparatis.

XVIII. Dubitatur 2. per quam ſcientiam Deus videat, quid eſſet facturum liberum arbitrium ſub conditione impoſſibili? V. g. Num Lucifer peccaturus eſſet, ſi fuiſſet Michael? Ad quod dicendum cum Mauro q. 46. id videri a Deo per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quia neceſſario ex prædicato hypotheſis ſequitur, quod ſi Lucifer fuiſſet Michael, feciſſet quæ fecit Michael, atque adeo non peccaſſet; ex ſubjecto vero hypotheſis neceſſario ſequitur, quod feciſſet, quæ fecit Lucifer, atque adeo peccaſſet. Unde utramque partem contradictionis videt ſequuturam, & ideo id cognoſcit per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, qua cognoſcuntur objecta impoſſibilia. Et ſimiliter per eamdem ſcientiam cognoſcit Deus, Utrum v. gr. Spiritus Sanctus ſi non procederet a Filio, per locum intrinſecum ab eo diſtingueretur? Verum per ſcientiam viſionis videt conditionalia diſparata, quæ unice pendent a Dei decreto jam poſito, v. gr. Si Petrus luſerit, creabo Antichriſtum. Ratio eſt, quia hoc ſecundum pendet unice a decreto Dei actuali volente, vel utrumque (videlicet luſum Petri, & Antichriſtum) vel neutrum; quod autem pendet a decreto Divino actuali, videtur per ſcientiam viſionis; ergo. Denique futura conditionalia diſparata, quæ pendent a libertate Dei, v. gr. Si Petrus luderet, vellem creare Antichriſtum, videntur a Deo per ſcientiam mediam reflexam; ſicut per hanc ſcientiam videntur futura conditionalia conducentia, quæ pariter pendent a Dei libertate, nec ſupponunt ullum decretum actuale, v. gr. Si Petrus ingemiſceret, condonarem illi peccata, ut mox apparebit.

QUÆSTIO VII.

An detur in Deo Scientia media Reflexa?

I. Dubitatur, An ſicut per ſcientiam mediam directam Deus videt, quæ Creatura factura eſſet libere ſub aliqua conditione, v. gr. An Petrus conſentiret, ſi vocaretur; ita per ſcientiam mediam reflexam videat, quid ipſe Deus libere facturus eſſet ſub aliqua conditione,

v. g.

v. gr. An ſi Adam non peccaſſet, voluiſſet incarnari? An ſi Judas oraſſet, dediſſet auxilium efficax ad pœnitendum? Quod hæc Deus cognoſcat, negari nequit citra injuriam divinitatis; aliter de hoc interrogatus deberet reſpondere, Ignoro. Quare prima ſententia Molinæ, Haunoldi, Mauri docet, Deum ea cognoſcere per ſcientiam viſionis in decreto actuali, abſoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti, juxta viam Thomiſtarum. Secunda ſententia Ruiz diſp. 87., & aliorum docet, ea Deum cognoſcere tam per ſcientiam viſionis in tali decreto, quam per ſcientiam mediam reflexam in ſeipſis, ſicut futura libera abſoluta videntur a Deo tum in ſeipſis, tum in complexo ſcientiæ mediæ de iis actibus ſub tali auxilio, & decreti de conferendo tali auxilio. Tertia ſententia communior cum Fonſeca, Suario, Vaſquez, Arrubale, Amico n. 246. docet, ea cognoſci a Deo per ſcientiam mediam reflexam independenter ab ullo decreto actu exiſtente; cui adhærendum.

II. Dico itaque cum tertia ſententia, dari in Deo ſcientiam mediam reflexam, qua cognoſcuntur in ſeipſis decreta Dei conditionate futura independenter ab ullo decreto actuali.

Prob. Ideo datur ſcientia media directa attingens futura conditionata libera Creaturæ in ſeipſis, quia Deus eſt ſumme cognoſcitivus, debetque cognoſcere quæcumque poteſt cognoſcere ſtatim ac poteſt; cum autem poſſit hæc futura cognoſcere ante quodcumque decretum actuale, conſequenter ea cognoſcit independenter a decreto actu exiſtente, atque adeo per ſcientiam mediam directam; ſed hoc pariter probat, dari ſcientiam mediam reflexam attingentem in ſe ipſis futura conditionata libera Deo; ergo utraque ſcientia media dari debet. Prob. min. Ideo poſſunt cognoſci per ſcientiam mediam directam in priori ad quodcumque decretum actuale futura conditionata libera Creaturæ, ſeu quid faceret Petrus, ſi vocaretur, quia pro illo priori verum debet eſſe, vel quod daretur determinate conſenſus, vel quod determinate non daretur, cum non detur medium inter hæc duo contradictoria; atqui pariter in priori ad quodcumque decretum actuale verum debet eſſe, quod poſita v. g. Oratione Judæ, vel daretur determinate decretum Divinum collativum auxilii efficacis ad pœnitendum, vel determinate non daretur; ergo pariter pro illo priori poteſt Deus cognoſcere futura conditionata ſibi libera, atque adeo datur ſcientia media reflexa.

Prob. 2. quia ſicut decretum actuale eſt eſſentialiter ſuperfluum relate ad ſcientiam mediam directam; ita relate ad reflexam: ergo. Probatur antecedens, quia decretum actuale neque requiritur ut medium, in quo Deus cognoſcat ſua decreta conditionata, cum ea poſſint immediate cognoſci in ſeipſis, non ſecus ac actus liberi conditionate futuri Creaturarum: Neque requiritur ut cauſa eorum, quæ Deus vellet ponere purificata conditione: v. gr. ut Deus cognoſcat hanc veritatem conditionalem, Si Judas oraret, vellem dare illi auxilium efficax, non requiritur decretum actuale, ut cauſa talis auxilii purificata conditione, quia ad talem effectum cauſandum ſufficit decretum omnino abſolutum, quod daretur tunc purificata conditione. Neque demum requiritur ex parte voluntatis Divinæ, ex eo ſcilicet, quod debeat Deus actu ſe determinare ad volendum, vel nolendum quodcumque objectum tum abſolute, tum poſita qualibet conditione; nam primo juxta probabilem ſententiam, dari poteſt in Deo pura omiſſio libera relate ad quodcumque objectum creatum: Deinde quamvis negata poſſibilitate puræ omiſſionis liberæ in Deo, debeat Deus actu decernere quid abſolute velit, aut nolit, ita ut unumquodque objectum creatum debeat exiſtere, aut non exiſtere, ex mero arbitrio Divinæ voluntatis illud poſitive volente, aut poſitive nolente; nihilominus circa futura conditionata non requiritur in Deo ullum exercitium liberum voluntatis Divinæ, quippe quod eſt omnino ſuperfluum; cum abunde ſufficiat decretum omnino abſolutum, quod neceſſario conſurgeret in Deo purificata conditione; ergo decretum actuale in caſu noſtro eſt eſſentialiter ſuperfluum.

Confirm. quia hujuſmodi decretum actuale, quod ponunt Adverſarii, abſolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti, in quo Deus videat decreta ſua libera conditionate futura, neque dici poteſt, quod ponatur a Deo contingenter, & libere: Ratio eſt, quia Deus neceſſario debet cognoſcere ſua decreta libera conditionate futura, ne dicatur ignorare aliquod objectum de ſe affirmabile; ergo ſi ea deberet cognoſcere in decreto actuali, hujuſmodi decretum deberet eſſe pariter neceſſarium, atque adeo nequit a Deo poni libe-

bere, & contingenter. Rurſus neque dici poteſt, quod a Deo ponatur neceſſario; tum quia Deus non eſſet plene liber ad nihil decernendum de conditionate futuris; tum etiam quia hujuſmodi decreta deberent eſſe infinita, ut ſupra diximus, quod cenſetur inopinabile; ergo hujuſmodi decretum nullatenus requiritur, ut medium ad cognoſcenda decreta Dei conditionate futura.

III. Objic. 1. ex Mauro. Si daretur ſcientia media reflexa, qua Deus independenter a decreto actuali cognoſceret, quid eſſet voliturus, poſita aliqua conditione contingenti, ſequeretur, quod Deus eſſet creaturus alium v. gr. Mundum independenter ab ullo ſuo decreto, ſeu quin illum vellet libere creare. Sequela eſt abſurda; ergo & id unde ſequitur. Prob. ſequela, quia independenter ab ullo decreto actuali Deus habet v. gr. hanc ſcientiam mediam reflexam, quod eſſet creaturus alium Mundum, ſi haberet ſcientiam mediam directam, v. gr. de peccato Antichriſti, ſcilicet quod, ſi Antichriſtus vocaretur, diſſentiret; ergo purificata iſta conditione, ſeu poſita iſta ſcientia media directa, Mundus infallibiliter crearetur, quia Deus vellet illum creare.

Confirm. 1. quia poſita iſta ſcientia media reflexa, ſequeretur quod Petrus v. gr. eſſet prædeſtinatus potius, quam reprobus antecedenter ad quodvis Dei decretum. Probatur, quia Deus antecedenter ad quodvis decretum actuale habet v. gr. hunc actum ſcientiæ mediæ reflexæ, Si viderem per ſcientiam mediam directam Petrum conſenſurum auxilio A, illum prædeſtinarem; & ſupponamus, Deum habere de facto hunc actum ſcientiæ mediæ directæ, Si Petrus haberet auxilium A, conſentiret; jam ex utroque hoc actu infertur, quod Petrus ſit prædeſtinatus antecedenter ad quodvis decretum actuale: ergo. Probatur hoc antecedens, quia per primum actum importatur prædeſtinatio Petri conditionate futura ſub hypotheſi, quod detur ſecundus actus; per hunc autem ſecundum actum importatur purificatio conditionis; ergo per utrumque importatur abſolute futura Petri prædeſtinatio.

Confirm. 2. ex Pallavic. lib. 8. nu. 321. quia data ſcientia media reflexa, Deus ante quodvis exercitium ſuæ libertatis neceſſitaretur ad dandam v. gr. Petro ſanitatem. Probatur: habeat Deus hanc ſcientiam reflexam, Si Petrus oraret ſub auxilio A, darem illi ſanitatem; habeat rurſus hanc aliam ſcientiam directam, Si darem Petro auxilium A, oraret; ex utroque hoc actu ſequitur, quod Deus ante exercitium ſuæ libertatis, deberet dare Petro ſanitatem.

Reſp. nego ſequelam. Ad probationem nego conſequentiam: Aliud enim eſt, ut ſupra diximus, quod independenter a decreto cognoſcatur objectum conditionate futurum, aliud vero, quod objectum ſit conditionate futurum independenter a decreto; ſicut aliud eſt, actum liberum Creaturæ independenter a decreto actuali cognoſci per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ poſſibilem; aliud vero, cognoſci poſſibilem, ſeu potentem poni a parte rei independenter a decreto actuali; primum eſt verum, ſecundum eſt falſum: ſic etiam actus liberi conditionate futuri Creaturarum cognoſcuntur a Deo per ſcientiam mediam directam independenter a decreto actuali, ſed non cognoſcuntur, quod purificata conditione eſſent extituri independenter a decreto, quod tunc daretur.

Ad 1. confirm. nego pariter ſequelam; Uterque enim ille actus infert neceſſario non ſolum prædeſtinationem, ſed etiam prædeſtinationis decretum; nam ſcientia media reflexa dicit, quod ſub ea conditione Deus eſſet prædeſtinaturus Petrum, atque adeo, quod purificata conditione daretur decretum prædeſtinationis. Hujuſmodi autem decretum non diceretur dari conſequenter ad utramque illam ſcientiam, ſed concomitanter. Ratio eſt, quia futurum conditionatum, purificata conditione, evadit abſolutum; ergo in caſu noſtro futurum conditionatum, quod eſt objectum ſcientiæ mediæ reflexæ, (ſcilicet quod ſi daretur illa ſcientia media directa de conſenſu Petri ſub auxilio A, daretur decretum prædeſtinationis) purificata hac conditione, quod ſcilicet detur talis ſcientia media directa, intelligitur eſſe futurum abſolutum; ergo in eo ſigno, in quo intelligitur ſcientia media directa purificans conditionem ſcientiæ mediæ reflexæ, intelligitur concomitanter decretum prædeſtinationis cauſans hujuſmodi prædeſtinationem; unde futuritio prædeſtinationis non eſt antecedenter ad decretum, quod daretur. Et licet talis futuritio cognoſcatur in ſeipſa, quin ad illam cognoſcendam prærequiratur ullum decretum actuale, intelligitur tamen decretum, quod daretur, in eodem ſigno, in quo intelligitur purificatio illius conditionis, hoc eſt pro eo ſigno, quo intelligitur ſcientia illa media directa purificans

ficans conditionem reflexæ.

Ad 2. nego ſequelam; Quia eodem modo prior illa ſcientia media reflexa trahit decretum collativum ſanitatis, concomitanter ad purificationem conditionis.

IV. Objic. 2. Si daretur ſcientia media reflexa, v. gr. quod ſi Adam non peccaret, Deus non incarnaretur, purificata hac conditione neceſſitaretur Deus ad non ſe incarnandum; ſed repugnat, quod Deus, non peccante Adamo, non potuiſſet incarnari; ergo non datur ſcientia media reflexa.

Confirm. Si ſupponatur, quod repugnet in Deo pura omiſſio libera, non poterit Deus dicere, Ego nolo quicquam actu decernere circa creationem alterius Mundi: ſi enim nihil decerneret, jam pure omitteret, quod eſt contra ſuppoſitum; ergo nec poteſt dicere: Ego nolo quicquam decernere, circa quid eſſem facturus, ſi Adam non peccaſſet; ergo repugnante pura omiſſione libera, Deus habet de facto decreta conditionata ex parte objecti, circa quid eſſet facturus ſub qualibet conditione; atque adeo in his decretis actualibus, & non per ſcientiam mediam reflexam videt futura conditionata ſibi libera.

Reſp. diſtinguo majorem, neceſſitaretur neceſſitate conſequente, hoc eſt ſuppoſito, quod ad id vellet ſe determinare, concedo; neceſſitate antecedente, nego majorem, & diſtincta minore, nego conſequentiam. Sic Chriſtus Dominus prævidens in Verbo ſuos actus liberos, non poterat deinde illos non ponere; & Antichriſtus poſita præſcientia infallibili peccati, nequit non peccare; & D. Petrus poſita revelatione non poterat non negare Chriſtum, impotentia tamen conſequente, non antecedente, quæ unice eſt everſiva libertatis.

Ad confirm. nego primam conſequentiam: Diſparitas eſt, quia ſi ſupponatur, quod repugnet in Deo pura omiſſio libera, ad perfectionem Divini dominii ſpectat, quod Creaturæ non exiſtant, niſi ex exercitio Divini dominii, & ad perfectionem Divinæ voluntatis ſpectat, quod non careat actu ſecundo perfectiſſimo compoſſibili cum libertate ad nihil producendum; unde ſicut intellectus Divinus carere nequit actuali cognitione etiam circa contingentia, ita Divina voluntas carere nequit actuali volitione libera circa objecta contingentia. At circa objecta conditionate futura non debet Divina voluntas habere volitionem actualem liberam; quippe quæ eſſet omnino ſuperflua, ut oſtendimus; ſufficit enim relate ad illa decretum abſolutum, quod daretur purificata conditione, & omnino inutile eſt decretum actuale conditionatum ex parte objecti prævium.

Neque dicas, etiam inutilem eſſe in Deo nolitionem actualem v. gr. alterius Mundi, quandoquidem etiam ſine tali decreto alter Mundus non exiſtit; & tamen hujuſmodi nolitio dari debet ex perfectione Divinæ voluntatis, poſito quod repugnet pura omiſſio libera; ergo idem in caſu noſtro.

Nam 1. ſi paritas valeret, probaret, quod ſicut eſt neceſſaria in voluntate Divina nolitio poſitiva alterius Mundi, poſito quod non detur ejus volitio, ita ſint neceſſaria in Deo infinita decreta actualia abſoluta ex parte actus, conditionata ex parte objecti terminata ad actus liberos conditionate futuros tam ſuos, quam Creaturarum, quod tamen communiter DD. cenſent inopinabile. Secundo Argumentum non ſolum impugnat ſcientiam mediam reflexam, ſed etiam directam. Tertio diſparitas eſt, quia ſufficienter voluntas Divina exercet poſitive ſuam libertatem circa decreta ſua conditionalia, per hoc quod purificata conditione tunc habeat decretum abſolutum; unde decretum prævium conditionatum ex parte objecti eſt omnino ſuperfluum; Contra vero relate ad alterum Mundum nullatenus exerceret poſitive libertatem ſuam, ſi careret poſitiva nolitione illius.

V. Objic. ult. ex Haunoldo n. 314. ſi daretur ſcientia media reflexa, ſequeretur hæc manifeſta contradictio, v. g. quod ſi Petrus haberet auxilium A, non haberet auxilium A. Probatur ſequela. Habeat Deus hanc ſcientiam reflexam, Si Petrus prævideretur per ſcientiam mediam directam diſſenſurus auxilio A, non darem illi auxilium A: purificetur deinde hypotheſis, & habeat Deus hanc ſcientiam mediam directam: Si Petrus haberet auxilium A, diſſentiret: ex utroque hoc actu ſcientiæ reflexæ, & directæ ſequitur, quod ſi Petrus haberet auxilium A, non haberet auxilium A. Quod ſic manifeſte oſtenditur: Si haberet auxilium A, diſſentiret, ſi diſſentiret, non haberet auxilium A; ergo ſi haberet auxilium A, non haberet auxilium A.

Confirm. ex eodem, quia ſequeretur etiam, quod Petrus poſſet per actum ſecundum liberum ſuæ voluntatis impedire actum primum proximum eſſentialiter requiſitum ad illum actum ſecundum; quod tam eſt impoſſibile, quam eſt impoſſibile, quod actus ſecundus ſit ſine primo. Probatur ſe-

G 2 que-

quela; Auxilium indifferens eſt eſſentialiter requiſitum ad actum ſecundum liberum tamquam conſtitutivum actus primi proximi ad conſenſum, vel diſſenſum; ſed Petrus per diſſenſum poſſet impedire tale auxilium ſuppoſita illa ſcientia reflexa, Si diſſentiret, non darem illi auxilium; ergo poſſet Petrus per actum ſecundum, ſcilicet per diſſenſum, impedire actum primum proximum requiſitum ad ipſum.

Confirm. 2. quia eodem modo poſſet Petrus impedire, ne creetur; nam ſi Deus habeat hanc ſcientiam reflexam, ſi Petrus diſſentiret auxilio A, non crearem illum; & hanc aliam directam, ſi Petrus haberet auxilium A, diſſentiret; jam poſito hoc auxilio A, Petrus diſſentiret, & diſſentiendo purificaretur conditio illa ſcientiæ reflexæ, unde Petrus non crearetur, atque adeo poſſet Petrus impedire, ne creatus ſit, quod eſt chimæricum.

Reſp. 1. argumentum ſolvendum ab omnibus, ſive futura conditionata libera videantur in ſeipſis per ſcientiam mediam, ſive in decreto abſoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti per ſcientiam viſionis; quare hoc argumento non impugnatur ſcientia media, ſed ſcientia futurorum conditionalium, quam nemo ſanæ mentis negare poteſt: non ſolum quia ratione naturali conſtat, non poſſe Deum ſumme cognoſcitivum illa ignorare; ſed etiam quia ex Scripturis conſtat, ea de facto cognoſcere, ſive ſpectent ad ſcientiam mediam directam, ſive ad reflexam: dicit enim Deus, Geneſ. 19. *Si invenero Sodomis* 50. *Juſtos in medio Civitatis, dimittam omni loco propter eos*; ergo cognoſcebat Deus, quod ſi fuiſſent ibi 50. Juſti, non evertiſſet illam Civitatem, quod ſpectat ad ſcientiam mediam reflexam.

Secundo directe ad argumentum reſpondent nonnulli expeditiſſime tranſmittendo, quod non poſſit dari ſcientia media reflexa, quæ aſſumat pro hypotheſi ſcientiam mediam directam, ſi ex hoc ſequantur inconvenientia adducta. Ex quo non ſequitur, non dari in Deo ſaltem ſcientiam mediam reflexam, quæ non aſſumat pro hypotheſi directam: v. g. Si Adam non peccaſſet, adhuc incarnarer.

Reſp. equidem 3. Abſolute, quod uterque ille actus ſcientiæ reflexæ, & directæ poſſit in Deo dari ſeorſim, non conjunctim; ſicut enim utraque ex Propoſitionibus contradictoriis contingentibus poteſt eſſe vera ſeorſim, non conjunctim; ita in caſu noſtro ambo illi actus ſcientiæ reflexæ, & directæ ſunt poſſibiles, non tamen compoſſibiles; unde ſi datur in Deo hæc ſcientia reflexa, Si Petrus prævideretur per ſcientiam directam diſſenſurus auxilio A, non darem illi auxilium A, tunc non poterit in Deo dari ſcientia illa media directa, Si Petrus haberet auxilium A, diſsentiret; & viceverſa ſi datur hæc ſcientia directa, non dabitur illa reflexa. Et ratio eſt, quia ex utraque illa ſcientia conjunctim, & categorematice ſumpta, non vero ex utraque ſeorſim, & ſyncategorematice ſequuntur abſurda illa in argumento adducta; ergo utraque illa ſcientia conjunctim, non vero ſeorſim repugnat. Ratio autem a priori eſt, quia iſta veritas ſcientiæ reflexæ, ſi Petrus diſſentiret auxilio A, non darem hoc auxilium, nequit componi in Deo cum voluntate conferendi auxilium A, conſtitutivum actus primi proximi indifferentis ad conſenſum, & diſſenſum; nam ſi daretur diſſenſus, auxilium non conferretur; ergo non poterit ſimul eſſe verus actus ſcientiæ directæ, ſi darem auxilium A, diſſentiret; nam in hoc actu ſcientiæ directæ debet venire pro hypotheſi decretum collativum auxilii conſtituentis actum primum proximum indifferentem, quem tamen conſtituere nequit, poſita illa ſcientia reflexa; ergo iſtæ ſcientiæ ſunt incompoſſibiles.

VI. Conſimilis reſponſio adhibenda erit in de Gratia diſp. 2. q. 5. art. ult. nu. 17. celebri illi objectioni ex Martinez contr. 4. diſp. 6. ſect. 1. & Perez de Provid. diſp. 5. quod ex poſſibilitate ſcientiæ mediæ reflexæ ſequeretur, aliquod antecedens omnino antecedens incompoſſibile cum utraque parte contradictionis, & inimpedibile a voluntate non fore everſivum libertatis. Quandoquidem poſito complexo ſcientiæ hujus reflexæ (ſi præviderem per ſcientiam mediam directam, Petrum conſenſurum auxilio A, darem illi hoc auxilium) & decreti de dando auxilio A, conſenſus eſſet liber, & tamen complexum illud antecedens eſſet incompoſſibile cum diſſenſu, & inimpedibile a voluntate.

Ad quod dicemus cum Martinonio diſp. 5. ſect. 4. ex poſſibilitate hujus ſcientiæ mediæ reflexæ non ſequi hoc inconveniens, & Maximam illam remanere incolumem. Ratio eſt, quia licet complexum illud ſcientiæ reflexæ, & decreti ſeorſim ſit inimpedibile a voluntate creata; poteſt tamen voluntas illud complexim, & categorematice

tice ſumptum, prout eſt incompoſſibile cum diſſenſu, impedire. Ratio eſt, quia cum ſcientia illa reflexa habeat pro hypotheſi ſcientiam mediam directam, quæ eſt impedibilis a voluntate, & qua impedita impediretur decretum de dando auxilio A, dependenter ab illa ſcientia media reflexa, ideo poteſt hujuſmodi complexum categorematice ſumptum impediri a voluntate creata. Præterquam quod negari etiam poſſet poſſibilitas in hoc caſu ſcientiæ mediæ reflexæ, quæ aſſumeret pro hypotheſi directam, ſi ex illa ſequeretur everſio illius Maximæ, quod ſcilicet Omne antecedens actum incompoſſibile cum non actu, & inimpedibile ſit everſivum libertatis, quam in loco oſtendimus eſſe ineluctabilem.

Ad 1. confirm. recurrit eadem reſponſio: Suppoſita illa ſcientia reflexa, quod ſi Petrus prævideretur diſſenſurus auxilio A, non haberet a Deo auxilium A, nequit ſimul eſſe verum objectum illius ſcientiæ mediæ directæ, quod ſi Petrus haberet auxilium A, diſſentiret; unde iſtæ duæ ſcientiæ ſunt incompoſſibiles. Idcirco autem ſuppoſita illa ſcientia reflexa nequit eſſe verum, quod ſi Petrus haberet auxilium A, diſſentiret, quia cum illa ſcientia reflexa nequit componi in Deo voluntas conferendi auxilium A, ut conſtitutivum actus primi proximi indifferentis ad conſenſum, vel diſſenſum; quandoquidem ſi poneretur diſſenſus, auxilium non daretur, atque adeo diſſenſus in tali caſu eſt incompoſſibilis cum auxilio; unde auxilium nequit dici indifferens ad conſenſum, vel diſſenſum. Et ratio ulterior eſt, quia omne antecedens conſenſum incompoſſibile cum diſſenſu, & inimpedibile eſt everſivum libertatis; ſed hujuſmodi eſſet decretum collativum auxilii A, ſuppoſita illa ſcientia reflexa; ergo hujuſmodi decretum eſſet everſivum libertatis; unde non poſſet conferri auxilium, ut conſtitutivum actus primi proximi indifferentis. Et per hæc patet ad 2. confirmationem.

VII. Ex hactenus dictis fit 1. Deum cognoſcere tam actus liberos Creaturarum conditionate futuros, quam proprios in priori ad quodcumque decretum actuale; quandoquidem pro illo priori habent vel determinatum eſſe, vel determinatum non eſſe poſita qualibet conditione; cum autem veritas ſit paſſio entis, ſequitur, quod pro illo priori habeant etiam determinatam veritatem, atque adeo cognoſcibilitatem, & affirmabilitatem; unde a Deo ſumme cognoſcitivo debent pro illo priori determinate cognoſci per ſcientiam mediam: cum non poſſit Deus nec pro ullo inſtanti, nec pro ullo ſigno carere cognitione, quam poteſt pro tunc habere, eo quod hæc ſit perfectio ſimpliciter ſimplex.

Fit 2. quod ſi tranſmittatur, tum quod poſſint dari, tum quod dentur de facto decreta illa Adverſariorum abſoluta ex parte actus, conditionata ex parte objecti, tunc futura libera conditionata deberent a Deo videri tum per ſcientiam mediam in ſe ipſis in priori ad hæc decreta, tum per ſcientiam viſionis in talibus decretis actualibus, juxta ſententiam laudatam Ruiz, & aliorum putantium, Deum videre ſuos actus conditionate futuros, tum in ſeipſis, tum in decreto actuali.

Fit 3. quod negata poſſibilitate ſcientiæ mediæ ſive directæ, ſive reflexæ, hujuſmodi decreta actualia deberent eſſe neceſſaria, & infinita (aliter Deus ignoraret infinitos actus liberos conditionate futuros uniuſcujuſque) quod cenſetur inopinabile.

Fit 4. hujuſmodi decreta relate ad actus liberos conditionales Creaturarum repugnare ex eo, quod deberent eſſe prædeterminantia, atque adeo everſiva libertatis, ut hic ſupponimus: Relate vero ad actus liberos conditionales Dei non eſſe neceſſaria, licet repugnaret in Deo pura omiſſio libera; cum ſufficienter Deus exerceret ſuam libertatem poſitivam relate ad conditionate futura, per hoc, quod purificata conditione daretur decretum actuale, ſeu volens, ſeu poſitive nolens illa.

VIII. Fit 5. Hujuſmodi decreta actualia eſſe eſſentialiter ſuperflua; cum neque requirantur ut medium, in quo futura conditionata cognoſcantur, neque ut cauſa illorum; etenim neque poſſunt illa cauſare ante purificatam conditionem, ut patet, neque poſt, quia tunc non darentur iſta decreta objective conditionata, ſed alia omnino abſoluta.

Neque dicas, decretum conditionatum purificata conditione tranſire in abſolutum, & ſic eſſe cauſam illorum futurorum; Nam conditionatum purificata conditione tranſit in abſolutum ſolum quoad effectum, non quoad actum, quatenus idem effectus haberi debet ab actu conditionato purificata conditione, ac ab abſoluto, quin tamen poſſit actus conditionatus evadere abſolutus; ſicut quando dicitur Homo ex attrito in Sacramento fieri contritus, id ſolum eſt verum, ut advertit Suarius, relate ad effectum.

ctum, non relate ad actum, quatenus idem effectus habetur ab attritione cum Sacramento, ac a ſola contritione; licet attritio non evadat contritio. Quare cum decretum illud conditionatum non poſſit evadere abſolutum, & purificata conditione requiratur in omnium ſententia decretum abſolutum ad cauſandum effectum, quia effectus abſolutus poſtulat cauſam abſolutam, quæ unice illi proportionatur, idcirco decretum illud conditionatum neque purificata conditione deſervire poteſt ad effectum cauſandum; & ideo eſt eſſentialiter ſuperfluum.

Fit 6. Actum liberum creaturæ, ut tranſeat de ſtatu poſſibilitatis ad ſtatum exiſtentiæ conditionatæ, non requirere decretum ullum actuale, ſed ſufficere decretum conditionatum, quod daretur, ſi voluntas poneretur ſub iis circumſtantiis, in quibus prævidetur per ſcientiam mediam operatura: ſicut nec requiritur, quod detur nunc voluntas, ſed ſufficit, quod daretur pro quando eſſet actum liberum poſitura. Hinc voluntas, quæ nec eſt, nec erit, per hoc præciſe quod eſſet, transferre poteſt actum liberum de ſtatu poſſibilitatis ad ſtatum futuritionis conditionatæ, & ſic efficere, quod Deus habeat de facto ſcientiam de aliquo actu, quam non haberet, ſi voluntas non eſſet conditionate operatura. Et ratio eſt, quia futuritio conditionata effectus non requirit cauſam, quæ ſit, ſed cauſam, quæ eſſet, & operaretur, ſi in talibus circumſtantiis poneretur. Et divinus intellectus, ut cognoſcat id, quod eſſet ſub talibus circumſtantiis, nec requirit, quod illud actu ſit, ſed ſolum prærequirit, quod tunc eſſet; ac proinde citra ullum Divinum actuale decretum voluntas creata, quæ nec eſt, nec erit, efficere poteſt, quod Deus actu cognoſcat per ſcientiam mediam id, quod non cognoſceret, ſi illa non eſſet ſub talibus circumſtantiis operatura. Quamvis enim nulla Creatura extrahi poſſit de ſtatu poſſibilitatis ad ſtatum exiſtentiæ, aut ad ſtatum futuritionis conditionatæ citra aliquod Dei decretum; nihilominus ut transferatur de ſtatu poſſibilitatis ad ſtatum futuritionis conditionatæ, non requiritur decretum actuale, ſed ſufficit decretum, quod eſſet, ſi voluntas in talibus circumſtantiis poneretur.

Fit 7. poſita futuritione conditionata conſenſus liberi creati, dari neceſſario in Divino intellectu ſcientiam mediam de illa, ſeu cognitionem de tali conſenſu abſolutam ex parte actus, conditionatam ex parte objecti; quin requiratur pariformiter in Divina voluntate decretum abſolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti. Diſparitas eſt, quia Divinus intellectus ex infinita ſua cognoſcitivitate eſt ſumme determinatus ad cognoſcendum quodcumque cognoſcibile, ita ut repugnet, quod aliquid ignoret: At Divina voluntas eſt libera ad aliquid decernendum circa Creaturas. Quinimmo ſi daretur de facto hujuſmodi decretum ad mentem Prædeterminantium, eſſet everſivum libertatis, & relate ad actus liberos eſſet eſſentialiter ſuperfluum, ut ſupra oſtendimus. Quare ſi Deus decernat v. gr. converſionem Tyriorum in hypotheſi, quod iis Evangelium prædicaretur, talis converſio non eſſet libera; & dato quod eſſet libera, tale decretum eſſet ſuperfluum; quia neque requireretur ut medium, in quo converſio illa libera cognoſcatur; ſiquidem eo præciſo deberet illam Deus cognoſcere in ſeipſa; Neque requireretur ut cauſa talis converſionis, quia purificata illa conditione non daretur hujuſmodi decretum conditionatum, ſed aliud abſolutum cauſans illam converſionem; atque adeo decretum hoc, quod aſtruunt Prædeterminatores relate ad actus liberos conditionate futuros, omnino repugnat.

DISPUTATIO IV.

De Divina Voluntate.

PLurima ad Divinam voluntatem ſpectantia variis in locis, prout fert opportunitas, a Theologis tractantur: v. g. in de Incarnatione diſcutitur, An Deus neceſſitetur moraliter ad optimum? An unico decreto omnia prædefiniat? in de Gratia fuſe agi ſolet de Divinis Prædefinitionibus; in de Juſtitia, An detur in voluntate Divina virtus Juſtitiæ preſſe dicta? & ſic de aliis. Quare hic ſolum quæri ſolet, per quid conſtituantur decreta Dei libera? nec non de Divina Providentia, quæ ſpectant præſertim ad Prædeſtinationem, & Reprobationem, quæ ſunt partes Providentiæ.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Per quid conſtituantur decreta Dei libera?

I. DAri in Deo voluntatem, eſt de Fide: Dicitur enim Matth. 6. *Fiat voluntas tua*; non dari tamen in Deo voluntatem per modum actus primi phyſici, ſed ſolum per modum potentiæ logicæ, quatenus non repugnat, quod Deus velit, nec non per modum actus puriſſimi, conſtat ex dictis Diſp. antecedenti, ubi oſtendimus, non dari in Deo intellectum per modum actus primi phyſici. Hic actus puriſſimus Divinæ volitionis relate ad objecta creata eſt liber, potens illa velle, aut nolle; dicitur enim Pſalm. 13. *Omnia quæcumque voluit, fecit*. Dividitur tamen hæc Divina libertas in libertatem per modum actus primi, & libertatem per modum actus ſecundi; non quia proprie datur in Deo actus primus, & ſecundus; ſed quia Divina libertas eſt inſtar libertatis creatæ in actu primo, & inſtar libertatis creatæ in actu ſecundo. Libertas enim per modum actus primi in Deo eſt ipſa Divina volitio prout indifferens ad volendum, vel nolendum objecta contingentia; libertas vero per modum actus ſecundi eſt ipſa eadem volitio Divina, prout volens v. gr. potius, quam nolens Mundum.

Difficultas pene inextricabilis, & ænigma abſconditum eſt, Per quid conſtituatur volitio Divina per modum actus ſecundi, ſeu decretum liberum Dei? Qua in re facilius eſt quamcumque opinionem refellere, quam propriam ſtabilire. Et ratio difficultatis eſt, quia vel decretum liberum cum Deo identificatur; ergo aliquid, quod eſt Deus, eſt contingens; atque adeo Deus poteſt non eſſe, quod ſapit fatuitatem: Vel a Deo diſtinguitur; & jam Deus perficitur ab aliquo actu contingente a ſe diſtincto, atque adeo a Creatura, quod ſonat impietatem. Ariſtoteles enormiter in hoc erravit, dum negavit, Deum eſſe liberum, ut faceret immutabilem. Vaſquez appellat nodum hunc indiſſolubilem, ſolis Beatis manifeſtum. Suarez, unum noſtræ Religionis Myſterium, quod in hac vita cognoſci non poteſt. Arriaga dicit, ignorare, quid ſtatuat; quia ſpinæ ubique; quæ ad ſanguinem uſque pungunt. Hinc, teſte Goneto, diſp. 3. §. 5., & Ruiz diſp. 11. de voluntate Dei, ſect. 1. omnium Theologorum conſenſu non datur via conciliandi Dei libertatem cum ejuſdem immutabilitate, quin aliquid durum, ac difficile devoretur. Et eadem penitus eſt difficultas de ſcientia libera Dei, tam viſionis, quam media.

II. Celebriores ſententiæ ſunt. Prima Cajetani 1. p. q. 19. art. 2. & 3. p. q. 1. art. 1. conſtituentis actum Dei liberum per perfectionem quandam Deo intrinſecam, & contingentem; cujus oppoſitum non ſit imperfectio, ſed pariter perfectio: An autem hujuſmodi perfectio ponatur a Cajetano modaliter a Deo diſtincta, an virtualiter, vel alio modo, non ſatis conſtat apud DD. ut notat Haunoldus nu. 353. Secunda eſt Vaſquii, Aureoli, Arrubal, Granado, Amici, Recupiti, Faſoli, Platelii n. 142., & communior inter Modiſtas, complentium decreta libera per aliquod Deo extrinſecum, v. gr. volitionem Mundi per actionem Mundi productivam, & Mundi nolitionem per hujus negationem, ita ut complementa hæc extrinſeca non conſtituant Dei volitionem, aut nolitionem, ſed ſolum denominationem Dei volentis, aut nolentis. Tertia Nominalium, ac Suarii docentium, decreta libera importare quendam modum tum realiter, tum virtualiter indiſtinctum a Deo, & contingentem, atque adeo meram habitudinem ad connotata extrinſeca. Alii cum Mauro recurrunt ad veritates quaſdam objectivas, æternas, & contingentes. Alii ad quoddam ens, ſeu reſpectum rationis; in quibus tamen ſententiis explicandis variant communiter quam maxime. Ultima inter celebres ſententias eſt D. Th., ac Thomiſtarum apud Gonetum diſp. 3., Lumbier n. 300., Ruiz, Perez, Eſparzæ, Haunoldi, Arandæ, & aliorum docentium, actum Dei liberum importare terminationem quamdam contingentem realiter cum Deo identificatam, ſed virtualiter diſtinctam, non ſecus ac Perſonalitates Divinæ important perfectionem realiter identificatam cum Natura, & virtualiter diſtinctam, ut dicemus in de Trinitate; cum hoc tamen diſcrimine, quod Perſonalitas v. g. Patris poſſit non eſſe in Filio, non vero poſſit ſimpliciter non eſſe, volitio vero v. gr. Mundi poſſit ſimpliciter non eſſe; ita tamen, ut ea non exiſtente, non poſſit non eſſe in Deo nolitio Mundi, quæ defectum volitionis ſuppleat; vel ſi admittatur poſſibilis in Deo pura omiſſio libera, adhuc poſſit Deus carere tum volitione, tum noli-

nolitione Mundi, quæ ſit aliqua terminatio Deo intrinſeca, & contingens, qua Mundus denominetur volitus, aut nolitus: Sicut enim in Verbo præter vim terminandi unionem hypoſtaticam, datur de facto contingenter terminatio ipſa intrinſeca talis unionis, quæ Verbo eſt extrinſeca, ita ut Verbum denominetur intrinſece unitum humanitati non per unionem, tamquam per formam, ſed per terminationem intrinſecam contingentem, quæ ad talem unionem dicat habitudinem, ut dicemus in de Incarnatione; ita terminatio iſta libera, qua Deus denominatur volens Mundum, cum ſit Deo intrinſeca, utpote vitalis, non habetur conſtitutive per ipſum Mundum Deo extrinſecum, ſed per virtualitatem quamdam cum Deo realiter identificatam, & contingentem, quæ dicat habitudinem ad Mundum volitum, ut infra explicabimus.

ARTICULUS I.

Num apte ſalvetur libertas actus Divini per perfectionem quandam defectibilem, aut per complementa extrinſeca, aut per meram habitudinem ad extrinſeca connotata?

III. VAſqu., & Suar. hac in re diſſident inter ſe. Suarius enim putat, decretum Dei liberum haberi per quandam habitudinem, & reſpectum rationis ad connotatum extrinſecum, quæ habitudo non ſit perfectio quædam intrinſeca Deo, & contingens juxta ſententiam, quæ tribuitur Cajetano; nec ſit virtualitas quædam Deo intrinſeca, & contingens juxta ſententiam Thomiſtarum, ſed ſit ſolum quædam Adaleitas, ſeu non quid, ſed cujus, ut diſcurrunt Nominales in ſententia de Modis. Docet præterea, quod Deus volens, & nolens Mundum ſit idem ſecundum ſuppoſitionem, & in recto; ſed quia aliter ſe habet ad Mundum volitum, & aliter ad Mundum nolitum, ideo non eſt idem ſecundum ſignificationem; ſiquidem in denominatione Dei volentis Mundum ſignificatur præter Deum ipſe Mundus; in denominatione Nolentis ſignificatur præter Deum negatio Mundi: Sicut in denominatione Patris non habetur ſecundum ſuppoſitionem, & in recto aliud, quam Petrus; habetur tamen aliud ſecundum ſignificationem, quia per denominationem Patris ſignificatur in obliquo Filius, quo deficiente deficit denominatio Patris, licet nihil deficiat, quod conſtituat in recto, & ſecundum ſuppoſitionem hujuſmodi denominationem.

Vaſquez vero, & plurimi Recentiores inhærentes viæ Modiſtarum putant, denominationem Dei volentis Mundum conſtitui inadæquate, & compleri per ipſum Mundum volitum; Nituntur que illi maximæ: Id, quo præciſe ſublato tollitur aliqua denominatio, eſt conſtitutivum talis denominationis; aliter ſi eo præciſe ſublato tolleretur denominatio, & nihil conſtituens ipſam tolleretur, ea non tolleretur; nunquam enim tollitur conſtitutum, ſi nullum ejus conſtitutivum tollatur, cum conſtitutum nihil ſit præter omnia ſua conſtitutiva. Neque dicas cum Nominalibus, poſſe denominationem, v. g. Patris, tolli præciſe ſublato Filio, tamquam requiſito, non tamquam conſtitutivo hujus denominationis, & eodem modo tolli poſſe denominationem Dei volentis Mundum, præciſe ſublato Mundo tamquam requiſito. Nam contra eſt primo, quia requiſitum ſolum requiri poteſt, ut forma ponatur in ſubjecto apto, non vero ut communicet illi denominationem; quod conſtat inductione: Approximatio v. gr. eſt requiſitum, ut calor uniatur ſubjecto, & Anima corpori; ſed his poſitis non poteſt ſubjectum non denominari calidum, & corpus non denominari vivens; ergo ſi forma denominans Petrum Patrem, eſſet ſolus Petrus, & forma denominans Deum volentem Mundum, eſſet ſola Dei volitio neceſſaria, ſequeretur, quod independenter ab ullo connotato, ſeu requiſito extrinſeco ſemper haberetur denominatio Patris, & Dei volentis Mundum. Secundo a priori, quia requiſitum non eſt requiſitum ſibi, ſed alteri; ergo Filius v. gr. ſolum poteſt eſſe requiſitum, ut habeatur denominatio Patris, ab ipſo ſaltem inadæquate diſtincta; atqui Filio præciſe ſublato, habetur per Adverſarios quicquid conſtituit denominationem Patris, ſcilicet forma denominans in ſubjecto capaci: ergo præciſe ſublato Filio deberet dari denominatio Patris: & eodem modo ſublato Mundo deberet dari denominatio Dei volentis Mundum; ſi forma denominans omnino diſtinguatur ab ipſo Mundo. His explicatis

IV. Dico 1. Decreta libera Dei non ſuperaddunt volitioni Divinæ neceſſariæ perfectionem aliquam Deo intrinſecam contingentem, aut realiter diſtinctam, ut vult Vortius Calviniſta apud Platelium n. 140.;

aut modaliter, ſeu formaliter & ex natura rei, aut virtualiter tantum diſtinctam a volitione Dei neceſſaria juxta ſententiam, quæ a nonnullis tribuitur Cajetano (qui tamen ſolum docet, eſſe perfectionem quamdam extenſivam, per hoc, quod ejus oppoſitum non ſit imperfectio) Hæc concluſio admittitur communiſſime, ne Deus concipiatur ut potentialis intrinſece compoſitus, defectibilis, & mutabilis.

Prob. Omnis Divina perfectio eſt infinita, atque adeo eſt ipſe Deus; ergo ſi decretum liberum eſſet perfectio Divina contingens, ipſe Deus eſſet contingens, & defectibilis, nec non capax alicujus perfectionis, qua caret, v. gr. nolitionis Mundi; unde Deus eſſet potentialis, & compoſitus.

Neque dicas, quod poſſit hujuſmodi perfectio deficere, quin poſſit deficere Deus, eo quod neceſſario detur alterutrum ex decretis liberis oppoſitis; unde ſi deeſset volitio Mundi, daretur nolitio. Nam hoc ipſum dedecet Deum, quod ſcilicet Divinæ perfectiones cum ipſo identificatæ admiſceant imperfectionem contingentiæ, defectibilitatis, potentialitatis, & compoſitionis.

Præterea, ſi perfectio illa decreti liberi conſtitutiva ponatur diſtincta modaliter, & non mutuo ſeparabilis a Deo, ecce compoſitionem realem Deo indignam: ſi vero ponatur diſtincta formaliter; cum ſit ſeparabilis a Deo, ſequeretur, quod poſset una formalitas ſeparari ab alia, & conſequenter idem a ſeipſo: ſi demum ponatur diſtincta virtualiter, a fortiori repugnat, quod ſit ſeparabilis; potuiſset enim Deus non identificari cum volitione Mundi, cum qua de facto realiter identificatur. Utrum autem poſſit Deus realiter identificari cum terminatione aliqua virtualiter diſtincta, & contingenti, quæ non ſit nova perfectio, ſed novum prædicatum, ſeu novum munus, & nova habitudo ad Creaturas, diſcutiemus articulo ſequenti.

V. Dico 2. Actus Dei liber non conſtituitur adæquate, & formaliter per ipſam Dei volitionem neceſſariam ſub connotato extrinſeco, juxta ſententiam Nominalium, quæ a nonnullis etiam tribuitur Suario diſp. 20. metaph. ſect. 9. qui tamen verius adhæret ſententiæ Thomiſtarum a nobis propugnandæ, cum expreſſe dicat n. 46. volitionem liberam in Deo importare terminationem, & cauſalitatem contingentem, quam prius vocaverat reſpectum rationis.

Prob. Si ſolum volitio Dei neceſſaria conſtitueret denominationem Dei volentis Mundum citra ullam virtualitatem, ſeu terminationem ad Creaturas contingentes, ſequeretur, quod ſemper, & neceſſario daretur denominatio Dei volentis Mundum, quia ſemper, & neceſſario darentur conſtitutiva talis denominationis; ſicut ſemper ac habentur conſtitutiva denominationis calidi, habetur calidum; cum conſtitutum non ſit aliud præter omnia ſua conſtitutiva. Neque dicas, quod deficiente connotato, puta Mundo, deficeret talis denominatio. Nam ſi connotatum non conſtituit talem denominationem, eo deficiente non deficiunt conſtitutiva denominationis, atque adeo nec deficit ipſa denominatio ab iis conſtituta.

Confirm. 1. quia in hac ſententia volitio Divina mundi, & nolitio ejuſdem, quæ ſunt incompoſſibiles, eſſent idem realiter, & formaliter; quia eſſent realiter, & formaliter idem cum tertio, ſcilicet cum volitione Dei neceſſaria.

Confirm. 2. In hac ſententia cauſa formalis adæquata, qua Deus conſtituitur volens Mundum, poſſet eſſe ſine ſuo effectu formali, atque adeo ſine ſe ipſa, cum cauſa formalis identificetur cum ſuo effectu formali.

Confirm. 3. quia non poſſunt actus liberi voluntatis creatæ ſalvari per hoc, quod voluntas quodammodo ſe habeat ad hunc, vel illum terminum; ergo neque actus liberi voluntatis Divinæ.

Neque dicas 1. Actus liberos creatos importare perfectionem abſolutam; ſecus vero decreta libera Dei, quæ non poſſunt a voluntate Divina realiter diſtingui.

Nam contra eſt, quia idcirco forma abſoluta identificari nequit cum ſubjecto, quod denominat, quoties denominatio eſt contingens, quia univerſim nequit denominatio deficere, niſi per defectum formæ in ſubjecto; ſed hoc probat, quod nec poſſit forma reſpectiva cum ſubjecto identificari, quod denominatio, quæ habetur a forma reſpectiva, eſt contingens; ergo utrobique par ratio. Præterquamquod Actus liberi creati ſunt etiam formæ reſpectivæ importantes reſpectum tam ad ſubjectum, quam ad terminum: unde in multorum ſententia ſe habent inſtar Modorum, qui non indigent actione diſtincta, ut producantur.

Neque dicas 2. ex hoc, quod actus liberi Divini realiter identificentur cum volitione

ne neceſſaria, non ſequitur, quod etiam actus liberi creati debeant identificari cum voluntate creata; ergo ex hoc, quod volitio libera Divina conſtitui poſſit per volitionem neceſſariam taliter ſe habentem ad objecta contingentia, non ſequitur, quod etiam volitio libera creata conſtitui poſſit per voluntatem taliter ſe habentem.

Nam contra eſt, quia ideo Actus liberi Divini realiter identificantur cum volitione neceſſaria, quia cum ſint infinite perfecti, debent excurrere realiter, & formaliter ad quamcumque perfectionem; unde virtualitas, quæ ſuperadditur actui neceſſario Dei conſtitutiva actus liberi, nequit eſſe nova perfectio; contra voluntas creata eſt capax novæ perfectionis, & ideo ex novo actu non ſolum habet novum prædicatum, novam terminationem, & novum munus, ſed etiam novam perfectionem realiter diſtinctam, & ſeparabilem. At ſi poſſet Deus habere novas denominationes ſine novis conſtitutivis denominationum, quare non poſſet id etiam competere voluntati creatæ; cum ruat jam principium illud, quod nova denominatio importet novam formam, ſaltem virtualiter diſtinctam? Unde ſicut poteſt in ſententia Nominalium idem aliter ſe habere in ordine ad aliud, abſque nova forma relativa diſtincta, quare non poterit idem aliter ſe habere in ordine ad ſe abſque nova forma abſoluta diſtincta?

VI. Dico ult. Actus Dei liber non poteſt compleri per complementum extrinſecum, juxta ſententiam explicatam Aureoli, Vaſquii, & plurimorum Recentiorum.

Prob. 1. cum Cattaneo in metaph. diſp. 14. q. 3. ex capite Aſeitatis Divinæ. Nam juxta hanc ſententiam Deus non eſſet a ſe, & ſibimet ſufficientiſſimus: indigeret enim ad exiſtendum alio a ſe diſtincto, quod eſſet vel complementum decreti poſitivi, ſeu ens poſitivum, vel complementum negativi, ſeu ens abuſivum. Certe Deus non eſſet a ſe, ſi ad exiſtendum indigeret aliquo ente poſitivo a ſe diſtincto vage, ſcilicet vel Mundo A, vel Mundo B; ergo a fortiori ſi indigeret vage aliquo ente a ſe diſtincto, vel poſitivo, vel abuſivo, quippe quod eſt umbra entis.

Confir. Hoc ens abuſivum, quod eſſet complementum extrinſecum decreti de nihil producendo, vel eſſet ex parte objecti a Deo condiſtinctum, & recurrit, quod Deus indigeret aliquo vage a ſe diſtincto, ut poſſit exiſtere; unde non eſset ſibimet ſufficientiſſimus, & a ſe: vel non eſt aliquid ex parte objecti a Deo diſtinctum; ergo ſicut dari poteſt decretum de nihil producendo abſque complemento extrinſeco, ita poterit quodcumque aliud decretum ſic haberi. Præterquamquod ſi decretum illud negativum per ſolum Deum conſtituitur, ſequitur, quod etiam quando datur decretum de productione Mundi, daretur etiam illud decretum de nihil producendo, eo quod dentur omnia conſtitutiva.

Prob. 2. ex capite libertatis cum eodem Cattaneo. Repugnat actui libero determinatio, quæ non ſit ab intrinſeco; ſed complementum extrinſecum eſset Dei determinatio ad denominationem actus liberi, puta ad volendum Mundum; ergo repugnat, quod complementum hujus denominationis ſit extrinſecum. Major conſtat: in hoc enim habetur ratio actus liberi, quod ſit electio ab intrinſeco, ita ut ſi ab extrinſeco voluntas determinetur, jam non ſit libera. Hinc in ſententia Societatis prædeterminatio phyſica, licet ſit a Deo prima cauſa, per hoc præciſe libertatem evertit, quia voluntas creata determinaretur ab extrinſeco; unde a fortiori voluntas Divina non eſſet libera in actu ſecundo, ſi non determinaretur ab intrinſeco, ſeu a ſe. Minor eſt ipſa doctrina Adverſariorum, quod ſcilicet productio Mundi v. g. quæ complet denominationem Dei nolentis Mundum, non ſit aliquid Dei intrinſecum: unde id, quod determinat voluntatem Divinam ad volendum Mundum, non eſt ab intrinſeco. Adde, univerſim repugnare, quod aliquid ſit ab intrinſeco, & non ſit intrinſecum, ut conſtat inductione in actibus intellectus, & voluntatis, necnon in aliis actibus vitalibus, qui ſunt ab intrinſeco, & ſunt intrinſeci; ergo ſi complementum actus liberi Divini eſſet aliquid ab intrinſeco voluntatis Divinæ, deberet pariter eſſe voluntati Divinæ intrinſecum. Poteſt quidem aliquid eſſe intrinſecum, & non ab intrinſeco, ut habitus, prædeterminatio phyſica; ipſa etiam mea exiſtentia eſt mihi intrinſeca, ſed non ab intrinſeco: At nequit aliquid eſſe ab intrinſeco, & non intrinſecum. Et ratio eſt, quia forma denominans, quæ eſt ab intrinſeco, vel debet uniri phyſice, vel debet identificari cum ſubjecto denominato, ut conſtat inductione. Concedimus quidem Adverſariis, in hoc differre libertatem Dei a libertate Creaturæ, quod Creatura ſit indifferens ad applicandum ſibi hunc, vel illum actum; Deus vero ſolum ſit indif-

differens ad applicandam voluntatem ſuam huic, vel illi objecto: At ſicut Creatura, ut velit libere, debet ab intrinſeco applicare ſibi actum voluntatis, ita Deus ut velit libere Mundum v. g. debet ab intrinſeco applicare voluntatem ſuam Mundo libere volito; atqui ſi volitio neceſſaria Dei applicaretur Mundo per complementum extrinſecum, puta per actionem productivam Mundi, non applicaretur ab intrinſeco; ergo decretum volens Mundum revera non eſſet actus liber, quippe qui non eſſet ab intrinſeco.

Confirm. 1. quia potuit Deus nihil velle condere, vel ob finem A, vel ob finem B, v. gr. vel ne detur lapſus Luciferi, vel ne detur lapſus Adami, juxta illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus*. In hoc autem caſu non poſſet aſſignari complementum extrinſecum decreti de nihil producendo potius ob finem A, quam ob finem B; ergo hæc ſententia non ſubſiſtit. Dicere autem, quod in ipſis negationibus darentur veluti modi negativi diverſi, eſt dicere aliquid inopinabile; & recurrit, quod negationes deberent eſſe aliquid a Deo diſtinctum, unde Deus non eſſet ſibimet ſufficientiſſimus.

Confirm. 2. quia Deus non ſolum eſt liber ad facere, vel non facere, ſed etiam ad velle facere, vel nolle facere; ergo antecedenter ad facere Mundum, ſeu ad actionem Mundi productivam dari debet velle liberum Dei applicans Omnipotentiam ad facere. Antecedens patet; tum quia in Deo non eſt idem facere Mundum, ac velle facere Mundum, cum Mundum fecerit in tempore, voluerit tamen ab æterno illum facere; tum etiam quia aliter dum dicitur Pſal. 13. *Omnia quæcumque voluit, fecit*, ſignificaretur, omnia quæcumque fecit, fecit, vel omnia quæcumque voluit, voluit; quæ eſſet propoſitio identica, & nugatoria. Ratio demum a priori eſt, quia volitio, aut cognitio Dei neceſſaria non differt a libera per hoc, quod illi ſuperaddatur aliquid extra lineam volendi, aut cognoſcendi; atqui complementum extrinſecum, licet ſit effectus volitus, & cognitus a Deo, eſt omnino extra lineam volendi, & cognoſcendi (quis enim dixerit, quod lapis v. g. volitus pertineat ad lineam volendi?) ergo complementum extrinſecum nequit pertinere ad conſtitutionem decreti liberi.

VII. Ex dictis colligitur, nec ſubſiſtere ſententiam Card. Pallavicini lib. 4. cap. 40. & Mauri qu. 58. putantium, terminationes liberas, ſeu applicationes contingentes volitionis, ac ſcientiæ Dei conſiſtere in quibuſdam veritatibus objectivis æternis, & contingentibus, realiter a Deo diſtinctis. Ratio eſt, quia vel hujuſmodi veritates ſunt quid creatum; & quomodo ſunt ab æterno? quomodo poſſunt complere actum Dei liberum, ſi non ſunt aliquid intrinſecum Deo; cum omnis determinatio in potentia libera debeat eſſe ab intrinſeco? Si vero ſunt aliquid increatum, quomodo a Deo diſtinguuntur citra compoſitionem in Deo, potentialitatem, contingentiam? Quare vel recurrunt argumenta contra ſententiam Cajetani, ſi ſunt aliquid increatum; vel argumenta contra ſententiam Vaſquii, ſi dicantur eſſe aliquid creatum.

ARTICULUS II.

Utrum complementum decreti liberi ſit quædam terminatio ad objectum creatum Deo intrinſeca, & contingens?

VIII. Cum non poſſit actus Dei liber compleri per aliquid Deo extrinſecum, compleri debet per complementum intrinſecum; hujuſmodi autem complementum nequit eſſe perfectio quædam Deo intrinſeca, & contingens, ut diximus tum contra Vortium Calviniſtam, tum contra ſententiam, quæ tribuitur Cajetano; & idcirco debet Deo eſſe intrinſecum identice, quin importet perfectionem aliquam contingentem, & ſeparabilem a Deo. In hoc autem explicando variant DD. Fonſeca, & Salas 1. 2. tract. 3. diſp. 1. juxta viam Nominalium docent, hujuſmodi complementum intrinſecum eſſe modum quemdam realiter a Deo indiſtinctum, & contingentem. Antonius Perez hujuſmodi complementum vocat formalitatem quamdam præſcindentem ab imperfectione, vel perfectione. Thomiſtæ cum Godoy, Goneto, nec non Ruiz, Eſparza, Haunold., Aranda, Cattaneus, Lumbier hujuſmodi complementum vocant terminationem, ſeu habitudinem liberam, quæ ſit quædam virtualitas a Deo diſtincta; Quod videtur docuiſſe D. Tho. 1. contra Gent. c. 82. ubi dicit, habitudinem voluntatis Divinæ ad ſe eſſe neceſſariam, & naturalem, habitudinem vero ejuſdem ad alia eſſe voluntariam. Quod autem D. Thom. agnoverit diſtinctionem virtualem in Deo inter actum neceſſarium, & libe-

liberum, conſtat ex quæſt. 25. de potentia Dei, ad tertium, ubi operationem neceſſariam cum libera comparat, ſicut comparatur natura Divina cum Perſonalitatibus.

IX. Dico equidem cum Angelico, & aliis nuper laudatis, complementum actus liberi Divini importare terminationem, ſeu habitudinem quandam ad Creaturas intrinſecam Deo, & contingentem, ſolum virtualiter ab actu voluntatis neceſſario diſtinctam: ſicut Perſonalitates virtualiter diſtinguuntur a Natura Divina; & ſicut in Verbo denominatio uniti cum Humanitate aſſumpta præter unionem hypoſtaticam Verbo extrinſecam importat in ipſo Verbo quandam terminationem intrinſecam contingentem, qua circumſcripta, Verbum non diceretur unitum intrinſece, & ſubſtantialiter, ſed mere extrinſece, & accidentaliter cum humanitate; ad eum modum quo objectum cognitum mere extrinſece unitur cum cognoſcente, ut dicemus in de Incarnatione.

Prob. Complementum actus liberi Divini nequit eſſe Deo intrinſecum, & realiter diſtinctum, ac contingens, juxta ſententiam Vortii: Neque poteſt eſſe omnino Deo extrinſecum juxta ſententiam Vaſquii recurrentis ad complementa extrinſeca; Neque omnino identificatum cum Deo, juxta ſententiam Nominalium recurrentium ad connotata extrinſeca; ergo debet eſſe ita Deo intrinſecum, & identificatum, ut aliquatenus ex parte objecti diſtinguatur ab actu voluntatis Divinæ neceſſario; cum autem ſufficiat diſtinctio virtualis, quæ eſt omnium minima, idcirco diſtinguitur a Deo diſtinctione virtuali. Nequit tamen ita diſtingui, ut importet perfectionem contingentem ſuperadditam actui neceſſario, ut diximus contra Cajetanum; cum non poſſit cumulo omnium perfectionum nova perfectio ſuperaddi, aut hæc ab illo abeſſe: ergo hujuſmodi complementum, ſeu terminatio libera ad Creaturas eſt ſolum quædam virtualitas ſuperaddita actui neceſſario præſcindens a perfectione, & imperfectione, quæ ſolum poſſit a Deo abeſſe ſecundum quid, ſeu ſecundum denominationem, aut habitudinem, terminationem, munus, ſeu exercitium libertatis, non vero ſimpliciter, proprie, & ſecundum entitatem: eo modo, quo de facto nulla perfectio Divina deficit in Filio (utpote cumulo omnium perfectionum) licet illi deficiat Paternitas, & ſpiratio paſſiva.

Confirm. non minus in Deo ratione fœcunditatis debet ſalvari communicabilitas eſſentiæ cum incommunicabilitate Perſonalitatum, quam ratione libertatis ſalvari debet neceſſitas Divinæ volitionis cum contingentia ad hoc, vel illud volendum; ſed apte ſalvatur communicabilitas illa, & incommunicabilitas per diſtinctionem virtualem inter naturam communicabilem, & Perſonalitates incommunicabiles, quæ nullam perfectionem, aut imperfectionem ſuperaddant Naturæ; quin poſſit aliter hoc Myſterium ſalvari, ut hic ſupponimus; ergo apte etiam ſalvatur neceſſitas, & contingentia per diſtinctionem virtualem inter volitionem neceſſariam Dei, & terminationem liberam ad Creaturas, quæ nullam perfectionem, aut imperfectionem ſuperaddat actui Dei neceſſario. Et recurrit pariter confirmatio magis dilucida ex eo, quod poſſit Verbum carere terminatione intrinſeca ad unionem hypoſtaticam ſibi extrinſecam.

X. Ex quibus fit 1. quod ſicut non deficeret in Verbo ulla perfectio, ſi deficeret terminatio intrinſeca ad unionem hypoſtaticam, ita nec deficeret in Deo perfectio, ſi deficeret terminatio libera ſibi intrinſeca ad Mundum, qua denominatur volens Mundum; & ſicut non deficit in Filio ulla perfectio, licet deſit illi Paternitas virtualiter diſtincta a Natura Divina, eo quod Filius ſit cumulus omnium perfectionum; ita in caſu.

Fit 2. quod ſicut Perſonalitates ſolum realiter, & identice ſunt omnis perfectio, formaliter vero ſumptæ præſcindunt a perfectione, & imperfectione, cum non poſſit in Deo dari ulla imperfectio, nec aliqua perfectio abeſſe; ita iſtæ terminationes liberæ.

Fit 3. quod ſicut ſolus Deus capax eſt diſtinctionis virtualis inter Naturam, & Perſonalitates; ita ſolus Deus capax eſt ejuſdem diſtinctionis inter volitionem neceſſariam, & liberam. Ratio a priori eſt, quia diſtinctio virtualis importat convenientiam in omni perfectione, & diſcovenientiam in aliquo prædicato ad ſalvandam contradictionem; Solus autem Deus ratione fœcunditatis habere poteſt inter Naturam, & Perſonalitates convenientiam in omni perfectione, cum ſit cumulus omnium perfectionum, & diſcrepantiam in aliquo prædicato; unde Natura ſit communicabilis, non Perſonalitas; natura ſit una, & non triplex; Perſonalitas ſit triplex, & non una; ergo ſolus Deus capax eſt diſtinctionis virtualis inter Naturam, & Perſonalitates;

Et

Et eodem modo inter volitionem neceſſariam, & liberam, ad ſalvandum, quod illa ſit indefectibilis, hæc vero contingens. Contra vero in Creaturis diſtinctio virtualis repugnat, quia cum nulla Creatura ſit cumulus omnium perfectionum, eo ipſo quod Creaturæ additur novum prædicatum, ei additur nova perfectio, ſi hujuſmodi prædicatum ſit conſonum tali entitati; aut additur imperfectio, ſi illi ſit diſſonum, aut ſuperfluum; Deo autem poteſt prædicatum aliquod eſſe conſonum, & ſuperaddi, quin ſuperaddatur ulla perfectio, cum repugnet, cumulo omnium perfectionum aliquam perfectionem ſuperaddi; ſicut etiam repugnat, quod hujuſmodi prædicatum importet imperfectionem, aut limitationem perfectionis, cum ſit Deo conſonum, & importet excurſum ad quamcumque perfectionem realiter, & identice.

Fit 4. quod ſicut in ſola Natura Divina, utpote cumulo omnium perfectionum, ratione fæcunditatis datur exigentia activa, quod identificetur cum Perſonalitatibus inter ſe oppoſitis; in Perſonalitatibus vero datur ſolum exigentia paſſiva, quod identificentur cum cumulo omnium perfectionum, & ideo Perſonalitates non ſunt formaliter perfectio; ita in ſola volitione neceſſaria ratione libertatis datur exigentia activa, ut identificetur cum alterutra ex terminationibus liberis incompoſſibilibus; in iſtis vero datur ſolum exigentia paſſiva identitatis realis cum volitione neceſſaria cumulo omnium perfectionum; & ideo terminationes liberæ formaliter ſumptæ non ſunt perfectiones. Vel dicas cum Eſparza qu. 22. ad ſecundum, quod ſicut Perſonalitates exigunt identificari cum Deo exigentia ipſius Deitatis eſſentialiter fœcundæ, non vero exigentia propria Perſonalitatum; ita terminationes liberæ.

Fit 5. quod ſicut Perſonalitates formaliter ſumptæ neque ſunt formaliter ens (aliter in Deo eſſent tria entia, quod eſt contra Fidem) neque ſunt formaliter non Ens, quia eſſent formaliter nihil; ſed ſunt Entis potius, quam Ens, ſeu adaleitates entis, & virtualitates præſcindentes ab ente, vel non ente; ſicut in metaphyſicis differentiæ ſubſtantiæ neque ſunt formaliter ſubſtantia, neque accidens, ſed præſcindunt ab utroque; ita prorſus terminationes liberæ.

Fit ultimo, quod ſicut non tenet iſta illatio: Filius non eſt Pater, qui eſt Deus; ergo Filius non eſt Deus; ita nec tenet iſta illatio: Non datur nolitio Mundi, quæ ſi daretur, eſſet Deus; ergo non datur Deus; Nec tenet hæc alia illatio, Volitio Mundi, quæ eſt Deus, poterat non eſſe; ergo poterat non eſſe Deus. Ratio a priori eſt, quia ſicut a negatione Perſonalitatis non tenet illatio ad negationem Divinitatis cum illa identificatæ; ita a negatione nolitionis Mundi identificatæ cum Deo non tenet illatio ad negationem Dei, & a contingentia volitionis Mundi non tenet ad contingentiam Dei; eo quod volitio Mundi ſit ſolum contingens ſecundum quid, & denominative, ſeu ſecundum virtualitatem, quæ præſcindit ab ente, vel non ente, non vero ſimpliciter proprie, & ſecundum entitatem.

XI. Objic. 1. Paritas diſtinctionis virtualis inter naturam Divinam, & Perſonalitates non favet huic opinioni; ergo non eſt ad rem. Antecedens probatur, tum quia multi cum Nominalibus negant, præter diſtinctionem eminentialem inter Perſonas dari diſtinctionem virtualem inter Naturam Divinam, & Perſonalitates; tum etiam quia in tantum dari poſſet hæc diſtinctio virtualis, in quantum poſſunt Pater, & Filius identificari cum Natura Divina, & diſtingui realiter inter ſe; ſed non poſſunt volitio, & nolitio Mundi identificari cum volitione Dei neceſſaria, & diſtingui inter ſe, quia nolitio Mundi deberet de facto exiſtere; ſicut de facto exiſtunt Pater, & Filius identificati cum Natura divina; ergo.

Confirmatur: etiam dato, quod Perſonalitates ſecundum ſe non ſint perfectiones relativæ ſuperadditæ abſolutis, prout multi docent, certe nolitio, & volitio Mundi nequit pariformiter ſe habere, ac Paternitas, & Filiatio. Nam utraque hæc Perſonalitas eſt entitas relativa; & licet non ſint duo entia, cum una ſit divinitas, atque adeo unum Ens ſubſtantive ſumptum; ſunt tamen duæ entitates relativæ; at volitio, & nolitio Mundi non ſunt duæ entitates, immo nolitio Mundi de facto eſt ſimpliciter nihil; ergo paritas eſt nulla.

Reſp. paritatem Trinitatis non adduci ad concluſionem probandam, ſed ad emolliendam ſententiæ arduitatem, oſtendendo, quod fere omnes difficultates, quæ nobis objectantur, enodandæ ſint in ſententia communiſſime admiſſa in ſchola Thomiſtica, Scotica, & Recentiorum, exceptis Nominalibus, quod ſc. admittenda ſit diſtinctio virtualis, ſi minus formalis, inter Na-

Naturam, & Perſonalitates. Hæc autem paritas ſub oculos ponit, quod ſicut Divinitas ratione diſtinctionis virtualis poteſt identificare ſibi duo prædicata incompoſſibilia, ſcilicet communicabilitatem Naturæ, & incommunicabilitatem Perſonalitatum; ita poſſet identificare ſibi neceſſitatem volitionis, & contingentiam terminationis liberæ, v. gr. ad Mundum volitum: & ſicut poſſunt Paternitas, & Filiatio inter ſe opponi, & ſimul identificari cum Divinitate, ita pariter volitio, & nolitio libera Mundi. Cæterum, quod Paternitas, & Filiatio utraque ſit neceſſaria, & per circuminſeſſionem neceſſario ſint in Divinitate; contra vero volitio, & nolitio libera ſint incompoſſibiles, eſt diſcrimen materiale non infringens vim paritatis; illud quippe requiritur ad fœcunditatem; hoc vero ad libertatem Dei. In forma nego antecedens; ad probationem nego minorem: quamvis nolitio Mundi non exiſtat ſecundum denominationem Dei nolentis, & ſecundum virtualitatem propriam exercitii libertatis; adhuc identificatur cum Divinitate ſecundum totum, quod dicit de entitate, & perfectione: unde nolitio Mundi de facto exiſtit ſimpliciter, & entitative, licet non exiſtat ſecundum quid, & denominative, ſeu ſecundum virtualitatem nolitionis; ſicut Filiatio ſecundum omnem perfectionem realem Divinitatis exiſtit in Patre, licet non ſecundum denominationem Filii.

XII. Neque dicas, quod hic modus reſpondendi coincidat cum ſententia Nominalium a nobis rejecta articulo ſuperiore. Nam coincidimus quidem cum ea ſententia in hoc, quod dicamus nolitionem Mundi non exiſtere ſecundum quid, & denominative, ſed exiſtere ſimpliciter, & entitative; diſcrepamus tamen cum Nominalibus in conſtitutivo actus liberi: illi enim negant, quod deficiente denominatione volentis deficiat in Deo ulla virtualitas intrinſeca; nos vero dicimus, virtualitatem hanc præſcindentem a perfectione, & imperfectione deficere; aliter deficeret denominatio ſine defectu formæ denominantis, & deficeret conſtitutum, quin deficiat ullum ex conſtitutivis, quod eſt impoſſibile.

Ad confirmationem dico, pariformiter ſe habere Perſonalitates, & actus liberos Dei in eo, quod facit ad rem, licet paritas non eodem modo in omnibus militet; cum fœcunditas ferat neceſſitatem in utraque Perſonalitate oppoſita; ſecus vero libertas; ac propterea fœcunditas fert in Divinitate potentiam ſimultatis ad identificari realiter cum Perſonalitatibus oppoſitis; libertas vero fert ſolum ſimultatem potentiæ ad identificari realiter cum terminationibus liberis incompoſſibilibus. Quare cum paritas militet in eo, quod militare debet, dicendum, quod Paternitas, & Filiatio licet ſint id, propter quod duæ Perſonæ realiter diſtinguuntur, revera tamen non ſint duæ entitates; cum de fide ſit, non eſſe duo entia. Idemque dicas de terminationibus liberis.

Aliqui docent, Paternitatem, & Filiationem eſſe duas entitates non abſolute, ſed cum addito, ſcilicet duas entitates relativas, & ſic etiam eſſe duas perfectiones relativas. Verum, ut advertit Haunoldus n. 343. quæſtio eſt potius de voce: nam vel nomine entitatis, & perfectionis relativæ venit entitas, & perfectio cum addito diſtrahente, ita ut revera non ſint entitates ſimpliciter dictæ, ſed virtualitates, ſeu entitates ſupertranſcendentales, & habemus intentum; vel ſunt entitates cum addito reſtringente, ſicut accidens dicitur eſſe entis ens, & in hoc ſenſu deberet eſſe abſolute verum, quod in Deo dentur tria entia, & tres res; Quod nemo dixerit. Verum quidem eſt, Perſonalitates Divinas realiter inter ſe diſtingui, ut docet Angelicus 1. parte qu. 28. art. 3. quatenus ſunt id, ratione cujus Perſonæ Divinæ realiter diſtinguuntur; at ſi conſiderentur ſecundum id, quod ſuperaddunt Naturæ Divinæ, non poſſunt dici realitates, ſed virtualitates præſcindentes ab ente, & non ente, a perfectione, & imperfectione. Et hoc idem dicimus de terminationibus liberis; volitio enim, & nolitio Mundi realiter inter ſe diſtinguuntur; quamvis non ſuperaddant volitioni neceſſariæ realitatem, aut perfectionem, ſed ſolum virtualitatem, & adaleitatem entis. Quod etiam dicendum de terminatione illa Verbo intrinſeca, ratione cujus dicitur intrinſece terminans unionem hypoſtaticam, quod in Creatis non eſt reperire; unde Concilium Toletanum undecimum dixit: *Si ratione hoc Myſterium colligeretur, non eſſet mirabile; ſi exemplo, non eſſet ſingulare.*

XIII. Objic. 2. Quamvis terminatio iſta libera formaliter ſumpta præſcindat a ratione entis, vel non entis, non præſcindit tamen a contingentia propria libertatis; ergo nequit eſſe Deo intrinſeca, & identificata. Probatur conſequentia, quia nequit iden-

identificari contingens, & neceſſarium; ſicut enim pugnat eſſe, & non eſſe, ita pugnant poſſe non eſſe, quod eſt proprium rei contingentis, & non poſſe non eſſe, quod eſt proprium rei neceſſariæ.

Confirm. 1. quia terminatio illa libera, puta, volitio Mundi poteſt non eſſe, atque adeo eſt defectibilis; ergo ſi realiter cum Deo identificaretur, Deus eſſet defectibilis. Præterquamquod contingentia de ſe important formaliter imperfectionem, atque adeo nihil contingens poteſt cum Deo identificari.

Confirm. 2. quia ſeparabilitas eſt ſignum diſtinctionis realis; ſed iſta terminatio libera eſt ſeparabilis a Deo, cum de facto detur Deus, quin detur nolitio Mundi; ergo deberet a Deo realiter diſtingui.

Confirm. ult. quia impoſſibile eſt realiter identificari cum A id, quod ab A realiter diſtinguitur; ſed nolitio libera Mundi realiter diſtinguitur a Deo, cum de facto a Deo ſit ſeparata: ergo non potuit cum Deo realiter identificari. Quibus adde ex Pallavicino, non poſſe cum Deo identificari id, quod poteſt a Deo contemni, ac reſpui, ut eſt nolitio Mundi.

Reſp. duplicem dari contingentiam; alteram propriam Creaturæ, quæ conſiſtit in hoc, quod poſſit tranſire a non eſſe ad eſſe, & ab eſſe ad non eſſe; Alteram, quæ poteſt convenire actibus liberis Divinis: hæc autem ſolum fert, ut decretum liberum Dei ita ſit, ut potuerit non eſſe, vel e contra, quin tamen poſſit tranſire ab eſse ad non eſse, vel a non eſse ad eſse. Prior contingentia, quæ dicitur contingentia in genere entis, fert mutabilitatem, & imperfectionem; poſterior vero, quæ dicitur contingentia in genere denominationis, ſeu exercitii, importat identice omnem perfectionem; cum ſit propria entis ſumme perfecti; quod ratione libertatis habere debet hujuſmodi contingentiam in terminationibus liberis.

In forma diſtinguo antecedens: Terminatio iſta libera non præſcindit a contingentia in genere dominationis, ſeu exercitii propria libertatis divinæ, concedo; a contingentia in genere entis propria libertatis creatæ, nego Antecedens, & Conſequentiam. Ad probationem; Sicut in Patre identificantur realiter duo prædicata oppoſita, ſcilicet communicabilitas Naturæ Divinæ, & incommunicabilitas paternitatis; ita in Deo identificantur neceſſitas volitionis, & contingentia terminationis liberæ. Ad id, quod additur, dicendum, repugnare ſolum eſse ſimpliciter, & non eſſe ſimpliciter, ſicut etiam poſse non eſse ſimpliciter, & non poſse non eſse ſimpliciter; non tamen repugnare iſta duo eſse ſimpliciter, ſeu entitative, & non eſse ſecundum quid, ſeu denominative; nec iſta duo, poſse non eſse ſecundum quid, & non poſſe non eſse ſimpliciter. Et eodem modo repugnat, quod A ſit indifferens ad identificari cum B, ſimpliciter, & entitative, ita ut ſi non identificetur, deſit aliqua perfectio; non repugnat tamen, quod A ſit indifferens ad identificari denominative cum B; ſicut volitio Mundi eſt indifferens ad identificari cum Deo, cum hoc ſpectet ad perfectionem libertatis Divinæ.

Ad 1. confirmationem: Hujuſmodi terminatio libera poteſt non eſse ſecundum quid, & denominative, non vero ſimpliciter; unde eſt contingens contingentia in genere denominationis, & exercitii propria actus liberi Divini, quin poſſit dici defectibilis defectibilitate propria importante mutabilitatem, & inconſtantiam, quæ unice importat formaliter imperfectionem.

Ad 2. Separabilitas quoad entitatem, & perfectionem arguit diſtinctionem realem, non vero ſeparabilitas quoad denominationem propriam virtualitatis Divinæ contingentis, cum hujuſmodi virtualitas debeat realiter identificari cum omni perfectione, & ſolum ſit contingens quoad denominationem: ſicut enim Filiatio non exiſtit in Patre, & quodammodo a Patre ſeparatur, quin Pater, & Filius ſint duæ res; eſto realiter diſtinguantur; ita nolitio Mundi non exiſtit in Deo volente Mundum, & quodammodo ab eo ſeparatur (ſcilicet ſecundum denominationem, non vero ſimpliciter, & entitative) quin denominatio volentis, & nolentis Mundum ſint duæ res, eſto realiter diſtinguantur.

Ad ultimam: major eſt falſiſſima in Myſterio ineffabili; Pater enim ſecundum denominationem Patris realiter diſtinguitur diſtinctione non pura a Filio, cum quo etiam realiter identificatur ſecundum eſſentiam, & in cumulo omnis perfectionis; ut proinde dixerit Chriſtus Dominus; *Ego, & Pater unum ſumus*, indicando identitatem, & diſtinctionem. Et eodem modo nolitio Mundi realiter diſtinguitur a volitione Mundi ſecundum denominationem, realiter tamen cum illo identificatur ſecundum entitatem, & in cumulo omnis perfectionis. Quare ſemper præ oculis habendum Myſte-

ſterium Trinitatis, ut cohærenter ad illud diſcurramus in myſterio libertatis. Ad id quod additur, diſtinguo majorem; nequit identificari cum Deo, quod poteſt a Deo contemni ſimpliciter, concedo; quod poteſt ſolum contemni ſecundum denominationem, ſeu ſecundum eſſe virtuale, nullatenus vero ſecundum realitatem, & perfectionem, quam importat identice, nego majorem; & diſtincta pariter minore nego conſequentiam.

QUÆSTIO II.

De Providentia quoad ea, quæ ſpectant ad Prædeſtinationem, & Reprobationem.

DE Fide eſt, ineſſe Deo Providentiam; dicitur enim Sapient. 8. *Attingit a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter.* Definitur autem Providentia a Boetio, *Divina ratio, quæ cuncta diſponit.* A Damaſceno vero definitur, *Voluntas Dei, per quam res gubernantur.* a D. Thoma *Ratio ordinis rerum in finem, in Deo præexiſtens.* Ab aliis communius, *Præſcientia, & diſpoſitio mediorum ad finem.* Cum autem Deus omnia præſciat, & unicuique diſponat media ad aſſequendum finem ſuum, idcirco eſt ſumme providus; licet enim Creaturæ rationales aliquando ſuum ultimum finem non conſequantur per media a Deo diſpoſita, hoc tamen unice provenit ex culpa ipſius Creaturæ, cum media de ſe ſint apta, & ſufficientia ad finis conſequutionem.

Utrum autem Providentia formaliter conſiſtat in ſolo actu intellectus præſcribentis ordinem mediorum ad finem juxta ſententiam Thomiſtarum, an vero in ſolo actu voluntatis intendentis finem, & eligentis media juxta viam Scotiſtarum, an demum in utroque actu tum intellectus, tum voluntatis, ut docent communius cum Molina? quæſtio eſt levis momenti, & forte etiam de voce; Illud certum eſt, utrumque actum requiri, quicquid ſit, an uterque de formali, an alter de formali, alter de connotato: Probabilius mihi eſt, actum voluntatis importari principalius, quia ad finem a Creaturis aſſequendum præſtat, quod decernantur, quam quod cognoſcantur a Deo media ad talem finem. Omittimus hic inquirere, Utrum Divina Providentia Creaturas rationales ad finem ultimum aſſequendum ordinet per decreta prædeterminantia juxta viam Thomiſtarum, an vero per media de ſe indifferentia, ſed infallibiliter prævîſa effectum habitura, juxta viam Societatis, nec non alia his affinia, de quibus alibi. Solum inquirimus de præcipuis actibus Divinæ Providentiæ, ſcilicet de Prædeſtinatione, & de Reprobatione, Utrum Deus ante ſcientiam viſionis de abſoluta futuritione meritorum, aut demeritorum Creaturas rationales prædeſtinet, aut reprobet, faciendo ex eadem maſſa aliud vas in honorem, aliud in contumeliam, ut loquitur Apoſtol. ad Roman. 9.

ARTICULUS I.

Num Prædeſtinatio fiat ante, vel poſt prævîſa merita abſolute futura?

II. DE Fide eſt, dari Prædeſtinationem, cum Apoſtolus ad Roman. 8. dicat; *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit.* Prædeſtinatio autem in genere eſt *Divina præordinatio Creaturæ intellectualis ad Gratiam, & Gloriam.* Sed prout reſtringitur ad Homines poſt peccatum originale, definitur prædeſtinatio ex Auguſtino lib. de bono Perſeverantiæ cap. 14. *Præſcientia, ſeu præparatio beneficiorum, quibus certiſſime liberatur, quicumque liberatur:* Cum enim Providentia in genere ſit *Præſcientia, ac Præparatio mediorum ad finem*, hinc talis Providentia, ſeu Prædeſtinatio eſt talis Præſcientia, ac præparatio mediorum ad finem ultimum Creaturæ rationalis: & ſicut Deus infallibiliter ad finem ſuum perducit Creaturas non liberas, ita pariter infallibiliter per media apta perducit ad finem ſuum Creaturas Rationales; quas autem infallibiliter perducit, illas dicitur prædeſtinare. Unde Bellarminus lib. 2. de Gratia, & Libero arbitrio cap. 9. dicit, Prædeſtinationem eſſe *Dei Providentiam, quæ certi Homines ex maſſa perditionis miſericorditer ſelecti per infallibilia media in vitam æternam diriguntur.*

Hujuſmodi Prædeſtinationem fieri non poſſe ante ſcientiam mediam, ſeu ante Prævîſionem meritorum conditionate futurorum, eſt communiſſima doctrina Societatis: nam ſi fieret ante ſcientiam mediam, vel

vel fieret per decretum prædeterminans, aut condeterminans, & hoc in ſententia Societatis eſt everſivum libertatis; unde Prædeſtinatio non eſſet ad Gloriam, ut ad coronam, & mercedem operationum liberarum, prout hic inquiritur; vel fieret per decretum prædefinitivum, & hoc etiam communius cenſetur eſſe libertatis everſivum, ſi ſcientiam mediam antecedat; Et licet Prædefinitio iſta antecedens non everteret libertatem, ut docent nonnulli, adhuc in omnium ſententia eſt impoſſibilis, ut dicemus in de Gratia, quia ſcilicet Deus prædefiniendo ante ſcientiam mediam nec perfecte cognoſceret, nec ſapienter decerneret: non cognoſceret perfecte; quia non haberet ſcientiam mediam antecedenter ad decreta libera prout poſſet, & idcirco deberet illam pro eo priori ſigno habere: nec decerneret ſapienter, quia ad ſapienter decernendum, oportet prius prænoſcere media apta ad finem intentum. Quare difficultas ſolum eſt, num Prædeſtinatio fiat ante, vel poſt ſcientiam viſionis de meritis abſolute futuris?

III. Notandum tamen, Prædeſtinationem aliam dici radicalem, aliam formalem. Radicalis importat voluntatem Divinam conferendi hanc ſeriem Gratiarum, quæ prævisæ ſunt per ſcientiam mediam finaliter efficaces, unde perducant ad Gloriam. Et de hac radicali prædeſtinatione indiviſibiliter ſumpta non eſt dubium, quod facta ſit antecedenter ad merita, cum de Fide ſit contra Semipelagianos, Deum independenter a noſtris meritis conferre nobis hanc ſeriem Gratiarum, quas prævidit finaliter efficaces. Poteſt quidem Perſeverantia finalis cadere ſub meritum congruum, & probabiliter poteſt etiam in alia Providentia cadere ſub meritum condignum (ut dicemus parte 5. diſp. ult. ubi de merito) primam tamen Gratiam actualem, ex qua haberi poteſt meritum ſive congruum, ſive condignum ad perſeverantiam finalem, ne de congruo quidem mereri poſſumus, cum principium meriti non cadat ſub meritum. Hinc eſt, quod quando Deus liberaliter vult Electis hanc ſeriem Gratiarum conferre, vult virtualiter dare illis efficaciter Gloriam, ſicut qui vult aſſentiri præmiſſis, vult virtualiter aſſentiri concluſioni, & qui vult finem, virtualiter vult media; & conſequenter prædeſtinatio radicalis explicata eſt omnino independenter a meritis. Prædeſtinatio vero formalis eſt ipſa voluntas Divina conferendi Gloriam ut coronam, & de hac prædeſtinatione procedit præſens quæſtio, num ſcilicet fiat ante, vel poſt ſcientiam viſionis de meritis abſolute futuris.

IV. Prima ſententia Scotiſtarum, Thomiſtarum, Suar., Bellar., Ruiz, Recup. docet, prædeſtinationem formalem fieri ante præviſionem meritorum, quia videtur intentio finis præcedere electionem mediorum.

Secunda ſententia cum Alenſi, Bonav., Vaſquio, Lugo, & aliis Recentioribus docet, fieri poſt abſolutam præviſionem meritorum, eo quod præmium dari non poſſit, niſi poſt exiſtentiam meriti pro ſtatu abſoluto, atque adeo poſt ſcientiam viſionis de tali merito. Juxta utramque hanc ſententiam debet eſſe verum, quod Deus non decernat omnia unico ſimpliciſſimo decreto; nam juxta primam ſententiam Deus in priori ſigno prædeſtinat Electos decernendo illis Gloriam ut coronam, & in poſteriori ſigno decernit auxilia efficacia, ut poſſint gloriam aſſequi dependenter a meritis, & ſic in poſteriori ad prædeſtinationem videt merita abſolute futura. Juxta ſecundam ſententiam Deus pro priori decernit auxilia efficacia, & poſtquam per ſcientiam viſionis cognoſcit merita abſolute futura, decernit Electis Gloriam; atque adeo utraque ſententia ſupponit decretorum multiplicitatem, ſive realem ex parte complementi extrinſeci, aut ex parte connotatorum, ſive virtualem cum prioritate, & poſterioritate ex parte objecti.

Tertia ſententia cum Granado, Lumbier, Mauro, & Recentioribus communius docet, Deum omnia decernere unico ſimpliciſſimo decreto; quod fuſe propugnabimus in de Incarnatione diſp. 3. qu. 2. Sicut enim eadem ſimpliciſſima cognitione attingit cauſam, & effectum, meritum, & præmium; ita eodem ſimpliciſſimo actu voluntatis vult etiam cauſam, & effectum, meritum, & præmium, ſimulque intendit finem, & eligit media; atque adeo in hac ſententia Prædeſtinatio formalis, ſeu decretum de danda Gloria ut corona, ex parte objecti neque eſt ante, neque poſt ſcientiam viſionis de meritis abſolute futuris, ſed in eodem ſigno, in quo Deus poſt ſcientiam mediam decernit dare Electis auxilia efficacia, ſicut videt per ſcientiam viſionis merita abſolute futura, & ſimul decernit Gloriam ut coronam in præmium meritorum. Nititur hæc ſententia authoritate D. Th. 1. parte q. 19. a. 5. ubi hæc ha-

habet: *Deus ſicut uno actu omnia in ſua eſſentia intelligit, ita uno actu vult omnia ſua bonitate. Unde ſicut in Deo intelligere cauſam non eſt cauſa intelligendi effectum, ſed eſt intelligere effectum in cauſa, ita velle finem non eſt cauſa volendi ea, quæ ſunt ad finem, ſed eſt velle, ea quæ ſunt ad finem, ordinari ad finem. Vult ergo Deus hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc vult hoc.* Hactenus Angelicus.

V. Ad pleniorem intelligentiam ſciendum eſt primo, communiter Theologos in actibus intellectus, & voluntatis Divinæ admittere varia ſigna ex parte objecti, quatenus ex parte objecti aliquis actus intellectus, ſeu voluntatis præcedit alium, atque adeo eſt in priori ſigno ad illum; ſic ſcientia ſimplicis intelligentiæ dicitur ex parte objecti præcedere ſcientiam mediam, & eſſe in priori ſigno ad iſtam; & ratio eſt, quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt omnino neceſſaria; ſcientia vero media eſt aliquatenus contingens. Univerſim autem contingens conſequitur ad neceſſarium, & eodem modo ſcientia viſionis dicitur conſequi ad ſcientiam mediam ex parte objecti, quia ſcientia viſionis eſt omnino contingens; ſcientia vero media participat de ſcientia neceſſaria: Pariformiter decreta libera ex parte objecti ſunt in poſteriori ſigno ad volitionem Dei neceſſariam. Juxta hanc viam a Theologis quæritur, Utrum ſicut volitio neceſſaria eſt in priori ſigno ex parte objecti ad decreta libera, ita pariter in ipſis decretis detur ex parte objecti prioritas, & poſterioritas; ita ut decretum prædeſtinativum ſit in priori ſigno ad decretum collativum auxiliorum efficacium, an vero e contra? An demum juxta tertiam ſententiam neutrum ex his decretis præcedat alterum, ſed omnia Deus decernat in eodem ſigno?

Sciendum 2. quod negata pluralitate decretorum ex parte objecti, negari non poſſit in decretis Divinis pluralitas formalis, ſeu ex parte actus, per hoc ſcilicet, quod idem decretum æquivaleat pluribus: ad eum modum, quo licet ex parte objecti intellectivum, & volitivum Divinum non diſtinguantur; ratione tamen noſtra diſtinguuntur per hoc, quod eadem entitas Divina æquivaleat duobus actibus, quorum alter ſit actus intellectus, alter voluntatis: & quia ſi iſti duo actus diſtinguerentur, actus intellectus præiret actum voluntatis, ideo in Deo intellectivum dicitur eſſe in priori ad volitivum, non quidem prioritate objectiva, ſed formali; non ſecus ac in homine rationale præcedit riſibile prioritate logica, non phyſica. Et eodem modo, ſi Deus unico decreto intendit finem, & eligit media, intentio finis dicitur ratione noſtra præire electionem mediorum, quia decretum Dei ſimpliciſſimum æquivalet duobus, quæ ſi diſtinguerentur, intentio finis antecederet electionem mediorum. Et juxta hunc ſenſum adhuc dubitatur, Utrum prædeſtinatio ad gloriam ſit in priori, an vero in poſteriori ſigno rationis ad previſionem abſolutam meritorum, ſeu ad decretum collativum auxiliorum efficacium, in quo per ſcientiam viſionis previdentur merita abſolute futura? Et in hoc eodem ſenſu inſtituitur quæſtio in de Incarnatione, Utrum Deus præfinierit Incarnationem in remedium peccati in priori ad ſcientiam viſionis de peccato abſolute futuro! Ubi dicemus, Deum eodem ſimpliciſſimo decreto ex parte objecti permiſiſſe peccatum, & prædefiniviſſe Incarnationem in remedium peccati, cum ſola tamen prioritate rationis inter decretum permiſſivum peccati, & decretum præfinitivum Incarnationis in ejus remedium. Dicemus pariter, communiſſime reputari abſonum, & indignum Clementia Divina, quod decretum reprobativum ſit in priori etiam rationis ad decretum permiſſivum peccati, ita ſcilicet, ut idem ſimpliciſſimum decretum æquivaleat duobus, quæ ſi diſtinguerentur, Decretum reprobativum antecederet, & vera eſſet hæc cauſalis: Ideo Deus permittit peccatum Judæ, quia illum reprobavit. Et ratio eſt, quia Deus videretur primario intendere pœnam æternam Judæ, & in ordine ad illam permittere peccatum. Contra vero non repugnat, ſed eſt conſonum Divinæ Bonitati, quod decretum prædeſtinativum ſit in priori rationis ad decretum collativum auxiliorum efficacium, quia in hoc caſu Deus primario intenderet Gloriam ut coronam, & in ordine ad illam decerneret auxilia efficacia.

Sciendum ultimo, Doctores varia ſigna concipere in decretis Divinis relate ad Prædeſtinationem. Scotiſtæ, & alii communius ſtatuunt quatuor ſigna, & dicunt, quod Deus videns homines propter peccatum Adæ eſſe reos damnationis, in primo ſigno elegit aliquos, quos ſpecialiter dilexit, prædeſtinando illos ad Gloriam, & circa alios ſe habuit præciſive: In ſecundo ſigno decrevit, Prædeſtinatis dare hanc ſeriem Gratiarum finaliter efficacium: In ter-

tertio per ſcientiam viſionis vidit illos auxiliis Divinis cooperaturos, & merituros finaliter Gloriam: In quarto ex prævifione meritorum vult dare Gloriam, ut mercedem, & coronam. Illud autem primum ſignum etiam in plura alia dividit Scotus relate ad Incarnationem ponendam, dicendo, quod in primo ſigno prædeſtinavit Chriſtum ut venturum in carne, præſcindendo a paſſibili, vel impaſſibili: In ſecundo prædeſtinavit Electos in Chriſto: In tertio prævidit, prædeſtinatos caſuros in Adamo: In quarto decrevit remedium per paſſionem Chriſti, & ſic decrevit Chriſtum in carne paſſibili. His præmiſſis

VI. Dico 1. Prædeſtinatio ad Gloriam ex parte objecti neque eſt in priori, neque in poſteriori ad prævifionem abſolutam meritorum, ſed in eodem ſigno, in quo Deus poſt conſultationem ſcientiæ mediæ decernit collationem auxiliorum efficacium: atque adeo per ſcientiam viſionis videt merita abſolute futura, decernit ſimul Gloriam ut coronam, atque adeo prædeſtinat Electos.

Prob. Deus unico ſimpliciſſimo decreto omnia decernit, ut hic ſupponimus ex dicendis in de Incarnatione; ergo Prædeſtinatio formalis ad Gloriam neque eſt in priori ex parte objecti, neque in poſteriori ad decretum collativum auxiliorum efficacium, atque adeo ad prævifionem abſolutam meritorum, ſed ſe habet concomitanter.

VII. Dico 2. In præſenti Providentia probabilius eſt, Prædeſtinationem eſſe in poſteriori ad merita abſolute prævifa, non quidem poſterioritate objectiva, quæ repugnat, poſita unicitate decreti, ſed formali, ſeu rationis, & per æquivalentiam; quatenus ſi diſtinguerentur decretum prædeſtinationis, & decretum de dandis auxiliis efficacibus, hoc antecederet; unde vera ſit hæc cauſalis; Ideo Deus decernit Gloriam, quia decernit auxilia efficacia, & videt merita; non vero e contra: Ideo confert auxilia efficacia, quia prædeſtinat ad Gloriam: Ad eum modum, quo ideo Deus eſt volitivus, quia eſt intellectivus, & non e contra. Ita Alenſ., Bonavent., Vaſq., Lugo, Leſſ., Pallavic., & alii apud Platelium.

Prob. 1. ex Scripturis, & Patribus. Secundæ Petri 1. dicitur: *Fratres magis ſatagite, ut per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis*. Secundæ ad Timoth. 2. *Si quis emundaverit ſe ab iſtis, erit vas ad honorem*, ideſt electus ad gloriam, ut communiſſime Patres interpretantur. Ad Rom. 8. *Quos præſcivit, & prædeſtinavit &c.* Ubi Ambroſ. lib. 5. de Fide c. 3. addit: *Non enim ante prædeſtinavit, quam præſciret, ſed quorum merita præſcivit, eorum merita prædeſtinavit*. Auguſt. etiam habet: *Non tamen electio præcedit Juſtificationem, ſed electionem juſtificatio*. Idemque docent alii Patres apud Amic.

Prob. 2. ratione. Quia præmium non habet rationem præmii, niſi ſupponat merita in ſtatu abſoluto: ergo connaturalius eſt, quod Deus ideo decernat Gloriam ut coronam, quia præſupponit merita in ſtatu abſoluto, & non e contra; atque adeo in præſenti Providentia prædeſtinatio formalis dicenda eſt in poſteriori ad prævifionem meritorum, poſterioritate formali, ſeu rationis.

Confirm. quia hic modus prædeſtinandi decernendo prius merita, ſeu media, quam decernatur Gloria, ſeu finis, eſt magis conſonus Divinæ Bonitati deſideranti omnium ſalutem; ſiquidem modus prædeſtinandi ante prævifa merita tollit a nobis ſolicitudinem bonorum operum, & ſalutis; enervatque zelum Animarum, quia ſalus videtur ſemper eodem modo ponenda, prout eſt præfinita.

Utrum autem in alia Providentia poſſit Prædeſtinatio formalis eſſe in priori prioritate rationis ad collationem auxiliorum efficacium, ſeu ad ſcientiam viſionis de meritis abſolute futuris? omittimus inquirere; Videtur tamen non repugnare; quia hic modus prædeſtinandi ex una parte oſtendit majorem benevolentiam Dei erga Electos, intendendo directe eorum felicitatem, & in ordine ad illam conferendo auxilia efficacia: ex altera parte non tollit libertatem meritorum, quia auxilia efficacia dat quidem Deus, & ut efficacia, & ut utilia ad finem Prædeſtinationis, ſed non debet eatenus eo animo dare, ut ſi eſſent inefficacia, non daret illa, ſed daret alia efficacia; poteſt enim Deus conferre poſt ſcientiam mediam auxilium A efficax amore efficaciæ, & ut conferat Gloriam, tanquam coronam, etiamſi nollet aliud auxilium conferre, nec prædeſtinare, ſi auxilium A prævifum fuiſſet inefficax, ut hic ſupponimus ex dicendis in de Gratia: Sicut volens aliquid donare Principi emit Gemmam 1000. aureis, licet nollet illam emere, nec vellet aliquid donare, ſi Gemma illa emenda eſſet bis mille aureis.

Ex quibus ſequitur, hunc ordinem de-

decretorum ponendum eſſe in negotio Prædeſtinationis cum diſtinctione rationis inter decreta, ut notat idem Platelius. Primo enim Deus decrevit creare Homines, quos creavit, & creaturus eſt, & illos ad finem ſupernaturalem ordinare, volendo voluntate tantum inefficaci eorum ſalutem. Secundo permiſit peccatum Adæ, in quo omnes peccarent, excepta Deipara, prout explicabimus in de Pœnitentia, cum de peccato originali. Tertio decrevit Incarnationem in remedium peccati. Quarto intuitu meritorum Chriſti decrevit dare omnibus Gratiam ſufficientem ad reſurgendum, aliquibus tamen efficacem. Quinto demum previſis omnium meritis, & demeritis finalibus, decrevit abſolute, & efficaciter aliquibus dare Gloriam, aliis vero pœnam æternam.

VIII. Objic. 1. Ex Scripturis, & Patribus videtur colligi, electionem ad Gloriam eſſe ante præviſionem meritorum. Ad Rom. 9. dicitur: *Cum nondum nati fuiſſent, aut aliquid boni egiſſent, aut mali, ut ſecundum electionem propoſitum Dei maneret, non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt ei*, (id-eſt Rebeccæ) *quia major ſerviet minori; ſicut ſcriptum eſt*, (Malachiæ 1.) *Jacob dilexi, Eſau autem odio habui*. Idemque docent pluribus in locis Auguſtinus, Proſper, & paſſim alii Patres cum Angelico qu. 23. art. 4., & 5. ex illo ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti*: ergo in præſenti Providentia Prædeſtinatio eſt in priori ad merita præviſa.

Confirm. quia prædeſtinatio eſt opus Miſericordiæ, & liberalitatis Divinæ, cum dicatur ad Rom. 9. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei*: atqui ſi eſſet in poſteriori ad merita præviſa, eſſet opus Juſtitiæ: ergo prius.

Reſp. Scripturas, & Patres, ubi videntur favere ſententiæ oppoſitæ, loqui de Predeſtinatione radicali, ſeu de voluntate conferendi ſeriem Gratiarum finaliter efficacium, ad quam conſequitur Gloria ut corona: hæc enim Prædeſtinatio procul dubio non eſt ex meritis, ſed ex liberalitate Divina. In textibus a nobis adductis ſermo eſt de Prædeſtinatione formali, ſeu de decreto dandi Gloriam ut mercedem meritorum; hæc enim prædeſtinatio ſupponit merita, atque adeo eſt poſt merita abſolute præviſa. Adde, ſæpe Scripturas, & Patres, dum dicunt Electionem, & vocationem non eſſe ex operibus, intelligere de operibus naturalibus. Denique Cornelius, & alii probabiliter putant, Eſau odio habitum a Deo eſſe ſalvum; nam ubi dicitur, *Jacob dilexi, Eſau odio habui*, intelligendum eſt de dilectione, qua Jacob non in ſe, ſed in ſua Poſteritate prælatus eſt Poſteris Eſau in ordine ad bona temporalia, & ad quædam bona ſpiritualia, puta Sacerdotii, ac Meſſiæ ex iis orti, &c.

Ad confirmationem dico, Prædeſtinationem radicalem eſſe opus Miſericordiæ; formalem vero eſſe opus Juſtitiæ Divinæ. Sicuti ſi Rex promitteret bravium certantibus, promiſſio hæc radicaliter eſt opus liberalitatis; collatio vero bravii poſt pugnam eſt debita ex Juſtitia, & ideo formaliter eſt opus Juſtitiæ; ita Prædeſtinatio in radice eſt opus Dei miſerentis; at formaliter poſt merita eſt debita ex Juſtitia, juxta illud ad Timoth. 4. *Repoſita eſt mihi corona Juſtitiæ*. Hinc fit, independenter a meritis haberi electionem radicalem ad Gloriam, que tamen danda eſt dependenter a meritis.

IX. Objic. 2. ex Scoto apud Amic., & ex Goneto diſp. 2. art. 1. §. 7. fundamentum oppoſitæ ſententiæ: Voluntas finis præcedit voluntatem mediorum; ergo voluntas dandi Gloriam electis præcedit voluntatem dandi merita, quæ ſunt media ad Gloriam aſſequendam; atque adeo Prædeſtinatio non eſt poſt, ſed ante merita abſolute previſa. Antecedens probatur, quia ordinate volens prius vult finem, quam media; quandoquidem intentio efficax finis cauſat efficacem voluntatem mediorum, & intentio finis inefficax cauſat voluntatem mediorum inefficacem.

Reſp. 1. cum Platelio n. 213. argumentum probare nimis; quod ſcilicet neque in alia Providentia dari poſſit Prædeſtinatio poſt præviſionem meritorum, cum Deus nunquam poſſit aliquid velle inordinate; quod tamen Adverſarii non contendunt.

Reſp. 2. cum Amico diſt. antec. Voluntas finis inefficax præcedit voluntatem mediorum, omitto; voluntas finis efficax, ſubdiſtinguo; ſi media ſint ponenda unice ab ipſo intendente finem, pariter tranſmitto; ſi media ſint ponenda etiam ab alio libere operante, ut in caſu noſtro, nego antecedens, & conſeq. Ad probationem pariter dico, quod ordinate volens prius inefficaciter velit finem, quam media, non vero efficaciter, quando media ſunt aliqualiter ab alio ponenda. In caſu autem noſtro media ad aſſecutionem Gloriæ ut coronæ ſunt merita, que non ſunt ponenda a ſo-

lo

lo Deo, nec a ſola Creatura libera, ſed ab utroque, ita tamen, ut principalius ſint a Deo, juxta illud Apoſtoli: *Non ego, ſed Gratia Dei mecum*; & ideo Deus volens inefficaciter ſalutem omnium, ut prædeſtinet aliquos ad Gloriam ut coronam, vult connaturalius Gloriam conferre in poſteriori ad meritorum prævisionem.

Reſp. 3. cum Mauro qu. 67. nu. 22. diſtinguo antecedens: Voluntas finis præcedit voluntatem mediorum in Agente intellectivo creato, qui debet ſucceſſione attingere ordinem mediorum ad finem, concedo; in Agente intellectivo Increato, qui comprehendit ſimul finem, & ordinem mediorum ad finem, nego antecedens, & conſequentiam. In tantum Agens creatum prius vult finem, quia per cognitionem, qua dirigitur ad intendendum finem, non ſufficienter dirigitur ad eligenda media; aliter ſimul omnia decerneret; ergo Deus comprehendens omnia debet ſimul finem, & media decernere; & quia finis in caſu noſtro, nempe gloria, intenditur ut corona, ideo decernitur poſt merita abſolute prævisa, cum non poſſit dari præmium præciſe propter meritum conditionatum.

ARTICULUS II.

De Reprobatione.

X. Reprobatio definitur, *Præſcientia, & præparatio damnationis quorumdam*; & importat in Deo voluntatem permittendi peccatum, & puniendi in æternum propter illud. Verum ſicuti diſtinximus duplicem prædeſtinationem, alteram radicalem, quæ conſiſtit in voluntate dandi ſeriem auxiliorum finaliter efficacium; alteram formalem, quæ conſiſtit in voluntate dandi Gloriam; illamque diximus eſſe opus Miſericordiæ, & haberi ante merita prævisa; iſtam vero eſſe opus Juſtitiæ, & fieri poſt merita abſolute prævisa poſterioritate tamen rationis, & per æquivalentiam: Ita duplex pariter diſtinguenda eſt Reprobatio, altera negativa, quam Scotus vocat præciſivam, quæ aliquatenus reſpondet prædeſtinationi radicali, & conſiſtit in Divina voluntate dandi Judæ v. gr. ſeriem auxiliorum finaliter inefficacium, animo tamen ſincero, ut ad ſalutem conducant; & hujuſmodi Reprobatio eſt independens a demeritis: etenim Deus non tenetur dare ulli auxilia prævisa efficacia; ſed revera beneficus eſt, ſi ſolum conferat ſufficientiam ad bene operandum animo ſincero, ut ſequatur bona operatio: licet magis beneficus eſſet, ſi conferret auxilia efficacia. In hoc ſenſu dicitur ad Rom. 9. *Cui vult, miſeretur, & quem vult, indurat*. Explicat autem Auguſtinus modum hunc indurandi dicendo: *Non quidem adjuvando, ſed deſerendo, non impertiendo malitiam, ſed non impertiendo miſericordiam*. Alia vero dicitur Reprobatio poſitiva, quæ a Scoto vocatur Punitiva, & reſpondet Prædeſtinationi formali, unde conſiſtit in voluntate dandi Judæ pœnam æternam propter ejus demerita.

XI. Hæc poſitiva Reprobatio ex parte objecti neque eſt ante, neque poſt demerita abſolute prævisa, poſita unicitate Divini decreti, ut patet. Verum ſicut Prædeſtinatio formalis in præſenti Providentia eſt in poſteriori ſigno rationis ad merita abſolute prævisa, ut oſtendimus; ita Reprobatio poſitiva eſt in poſteriori ad demerita; unde vera ſit hæc cauſalis; Ideo Deus decernit pœnam æternam, quia videt per ſcientiam viſionis demerita in decreto iſtorum permiſſivo, & non e contra; ut conſtat ex illo Matth. 15. *Ite maledicti in ignem æternum, eſurivi enim, & non dediſtis mihi manducare*. Immo ut notat Platel. nu. 208. licet nonnulli doceant, Prædeſtinationem formalem eſſe in præſenti providentia, aut ſaltem poſſibilem eſſe in alia Providentia, in priori ad prævisionem meritorum; vix tamen eſt reperire aliquem ex Catholicis, qui doceat, Reprobationem poſitivam eſſe in priori ad demerita. Et Arriag. diſp. 39. de Deo n. 8. dicit, Probabilius id repugnare, quia videretur Deus directe, & primario pœnam æternam intendere, & in ordine ad illam peccatum permittere: ſicuti ſi prædeſtinaret in priori ad merita, directe, & primario intenderet Gloriam ut coronam, & in ordine ad illam conferret auxilia efficacia. Hinc Auguſt. lib. 3. contra Julian. habet: *Bonus eſt Deus, juſtus eſt Deus, poteſt ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt, non poteſt ſine malis meritis damnare, quia Juſtus eſt*.

In hoc autem differt Prædeſtinatio radicalis a Reprobatione negativa, ſeu præciſiva, quod illa ex duplici capite ſit benefica Electis; tum quia confert illis ſufficientiam ad ſalutem; tum etiam, quia confert animo ſpecialiter benevolo auxilia prævisa efficacia: at Reprobatio negativa cum importet collationem auxiliorum finaliter inefficacium, quatenus ex culpa voluntatis non conjunguntur cum bona operatione,

eſt Reprobis benefica ſolum in quantum confert illis ſufficientiam ad ſalutem; non ſecus ac voluntas conferendi Gratiam ſufficientem eſt voluntas benefica. Sicut enim Author Naturæ eſt beneficus dando nobis oculos, licet aliquis claudendo palpebras nolit eis uti ad videndum; ita Deus in ordine ſupernaturali eſt beneficus conferendo Gratiam ſufficientem, ac ſeriem Gratiarum finaliter inefficacium, licet ex culpa voluntatis non conjungantur cum bona operatione. Sic etiam ingens eſt beneficium relate ad omnes Verbi Incarnatio, Euchariſtiæ inſtitutio, &c. quamvis Chriſtus Dominus poſitus ſit in ruinam multorum, & Euchariſtia, quæ Vita eſt bonis, mors ſit malis; cum hujuſmodi pravi effectus unice ex noſtra culpa oriantur.

XII. Ex quibus innoteſcit, quod hic anxie quæri ſolet, Quomodo ſcilicet Reprobatio negativa cohæreat in Deo cum voluntate ſalvandi omnes; & quomodo non inferat in voluntate Divina amorem peccati, nec amorem gehennæ antecedenter? Dicendum enim, quod Deus gratias finaliter inefficaces conferat animo ſincero, & non illuſorio, ut ponatur actus bonus, & ſalus obtineatur; atque adeo confert auxilia inefficacia non qua inefficacia, ſed eo animo, ut ſi præviderentur efficacia, libentius ea ipſa daret, & abſtineret a poſitiva Reprobatione. Propterea Deus non intendit, ſed ſolum permittit, ſeu non impedit peccatum cum Gratia ſufficienti ex culpa voluntatis conjungendum, eo quod non teneatur illud impedire (aliter non poſſet Creaturas liberas condere, nec Juſtitiam puniendo, aut miſericordiam parcendo exercere) Unde bene intelligitur, quod conferendo Gratias finaliter inefficaces, quantum eſt ex ſe, ſit beneficus erga Reprobos, intendatque ſerio eorum ſalutem, & quod ſolum conſequenter ad eorum culpam velit eos punire.

Neque obſtat, quod mallet Judas v. gr. carere auxiliis ſupernaturalibus finaliter inefficacibus, quam iis donari, juxta illud Matth. 26. *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille*. Nam in ſerie auxiliorum finaliter inefficacium, (ſicut in Gratia pure ſufficienti) tria poſſunt conſiderari, & quod confertur a Deo, ſcilicet auxilium; & quod ponitur a voluntate, ſcilicet culpa; & complexum ex utroque. Si ſpectetur primum, inſipienter quis recuſaret tam ingens donum; ſi ſpectetur ſecundum, certe illud non eſt Dei beneficium, & quilibet ſapientiſſime mallet non eſſe; immo quodvis aliud malum ſubiret, quam culpam; ſi demum ſpectetur complexum indiviſibiliter ſumptum auxilii, & culpæ, quilibet prudenter mallet eo carere, non quidem ob priorem complexi partem, ſed ob poſteriorem; quis enim non præeligat quovis bono etiam æterno carere, ſi illud cum propria culpa conjungendum eſſet?

XIII. Hinc fit, Cauſam Reprobationis negativæ jam explicatæ eſſe unice Divinam voluntatem, proculdubio Reprobis beneficam, & benevolam; dicitur enim Ezech. 33. *Nolo mortem Peccatoris, ſed magis ut convertatur, & vivat*; cauſam vero Reprobationis poſitivæ, ſeu cauſam, cur Deus velit Reprobis pœnam æternam infligere, eſſe propriam Reproborum voluntatem libere ad culpam ſe determinantium, cum Deus nonniſi conſequenter ad culpam velit eos punire; ſiquidem ut loquitur Tertullianus, *De ſuo eſt miſericors, de noſtro juſtus*.

Neque dicas, quod Deus prævidens, ad hanc ſeriem Gratiarum finaliter inefficacium conſequi culpam, & gehennam, volendo ſeriem illam Gratiarum, velit in radice gehennam; unde Deus ſit cauſa Reprobationis non ſolum negativæ, ſed etiam poſitivæ. Nam ſicut Deus non vult in radice culpam, quam prævidet, & permittit; ita non vult in radice gehennam; cum illam ſolum velit conſequenter ad culpam, quod docuit Angelicus hic qu. 6. art. 6. dicens: *Deus antecedenter vult, omnes Homines ſalvos fieri, ſed conſequenter vult, quoſdam damnari ſecundum exigentiam ſuæ Juſtitiæ*.

ARTICULUS III.

An permiſſio peccati poſſit eſſe effectus Prædeſtinationis?

XIV. DUo requiruntur, ut poſſit aliquid dici effectus Prædeſtinationis. Primum eſt, quod ſit effectus Dei; cum enim Prædeſtinatio ſit actus Divinæ mentis, & voluntatis, effectus prædeſtinationis debet eſſe effectus talis actus, atque adeo effectus Dei; propterea peccatum, quod non poteſt eſſe Dei effectus, nec poteſt eſſe effectus prædeſtinationis. Alterum eſt, quod aliquatenus ad ſalutem conducat, & ſimul ea intentione ponatur, ut conducat; aliter ſi poſſet tantum conducere ad ſalutem, & de facto non conduceret, non eſſet effectus illius peculiaris volun-

lun-

luntatis, qua Deus diligit Electos præ Reprobis; cum etiam Reprobis det dona ſupernaturalia, quæ poſſint ad ſalutem conducere. Hinc Incarnatio, Redemptio, Sacramenta, bona ſupernaturalia, & naturalia non dicuntur eſſe effectus Prædeſtinationis, niſi prout applicata Prædeſtinato, ita ut actu ad ejus ſalutem conducant ſaltem remote, ac diſpoſitive, ſeu occaſionaliter, & indirecte; ſicut remote aliquando conducunt bona temporalia, & occaſionaliter aliquando peccatum ipſum præteritum ad ſalutem æternam confert.

Pariformiter diſcurrendum de effectibus Reprobationis; Cum enim etiam Reprobatio ſit actus Divinæ mentis, & voluntatis, ſequitur, quod etiam effectus Reprobationis debeat eſſe Dei effectus, & ad damnationem actu conducere. Unde fit, quod licet merita ſint effectus Prædeſtinationis, cum ſint Dei effectus, demerita tamen, ſeu peccata, cum non ſint Dei effectus, non poſſint eſſe effectus Reprobationis. Similiter bona temporalia, vel etiam ſpiritualia, quibus homo abutitur, non ſunt effectus reprobationis, quia quamvis ſint Dei effectus, non dantur tamen ea intentione, ut iis homo abutatur, & ad damnationem conducant. Primarius autem effectus Reprobationis poſitivæ, ſeu Punitivæ eſt damnatio; non ſecus ac primarius effectus Prædeſtinationis formalis eſt ſalus æterna. Effectus vero Reprobationis præciſivæ, ſeu negativæ eſt ſeries gratiarum finaliter inefficacium, ſeu negatio Beneficiorum, quibus Reprobi certiſſime ſalvarentur, & ex quorum ſubtractione ex propria culpa damnantur: Sicuti effectus Prædeſtinationis radicalis eſt ſeries cauſarum finaliter efficacium, ſeu collatio beneficiorum, quibus Prædeſtinati certiſſime liberantur. Tunc autem permiſſio peccati eſt effectus Reprobationis, quando in pœnam peccati antecedentis permittitur ſubſequens, unde oritur ſeries gratiarum finaliter inefficacium. Quod ſi permittatur unum peccatum, poſt quod homo damnetur, hujuſmodi permiſſio eſt ipſa voluntas Dei reprobativa negative, non vero effectus Reprobationis.

XV. Dubitatur nunc, An permiſſio peccati poſſit eſſe effectus Prædeſtinationis, adeo ut non ſolum ad ſalutem occaſionaliter conducat, ſed etiam ea intentione a Deo permittatur peccatum, ut conducat; quatenus ſcilicet ſæpe homines per peccatum fiunt humiliores, & ſanctiores; unde ad Rom. 8. dicitur; *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; ubi Gloſſa addit, *Etiam peccata*. Et Aug. lib. de corr. & grat. cap. 9. ait: *Uſque adeo diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut etiamſi aliqui eorum devient, & exorbitent, etiam hoc ipſum faciat eis proficere in bonum, quia humiliores redeunt, atque doctiores*. Vaſq. diſp. 93. Arrubal, & alii negant, poſſe eſſe effectum Prædeſtinationis peccati permiſſionem; quia non videtur hæc poſſe intendi ut utilis ad humiliationem, & ſalutem, niſi intendatur a Deo ipſum peccatum, ratione cujus permiſſio peccati eſt utilis. Communiter tamen Thomiſtæ cum Suar. lib. 3. cap. 8. Gran. Tann. affirmant, putantes, poſſe a Deo permiſſionem peccati intendi ut utilem ad ſalutem, quin intendatur ipſum peccatum, ſed præciſe per hoc, quod præcognoſcatur peccatum ponendum eſſe a Creatura: Ad eum modum quo juxta ſententiam, quam propugnabimus, Deo dante, in de Incarnatione, poteſt Deus ante ſcientiam viſionis de peccato abſolute futuro intendere Incarnationem ut redemptivam, atque adeo ut præſupponentem eſſentialiter peccatum, abſque ullo amore peccati, præciſe per hoc quod præcognoſcat per ſcientiam mediam, peccatum ponendum eſſe a Creatura, ſi conferatur ei tale auxilium inefficax animo ſincero, ut conjungatur cum bona operatione; quandoquidem peccatum non habet rationem medii conducentis ad finem præintentum Incarnationis redemptivæ, ſed habet rationem requiſiti, ſeu potius materiæ per Incarnationem deſtruendæ; ut proinde non debeat amari ab intendente finem, nec debeat ab eo poni, ſed ſatis ſit, quod præcognoſcatur ponendum a Creatura.

XVI. Dico equidem cum hac ſecunda ſententia, Permiſſionem peccati poſſe eſſe effectum Prædeſtinationis in ſenſu explicato.

Prob. tum auctoritate D. Auguſtini loco laudato, & aliorum Patrum paſſim docentium, Deum ſæpe permittere peccatum, ut ſit contra Superbiam conturbatio illa medicinalis, juxta phraſim ejuſdem Auguſtini: Tum etiam ratione, quia permiſſio peccati, cum ſit ipſa Dei voluntas conferens auxilium inefficax, eſt bona, & eſt ſæpe utilis ad ſalutem, quatenus peccatum, quod non impeditur a Deo, eſt occaſio humilitatis, & pœnitentiæ: unde Auguſtinus lib. 14. de civit. cap. 13. habet: *Audeo dicere: ſuperbis utile eſt cadere in aliquod apertum, manifeſtumque peccatum, ut*

ſibi diſpliceant: ergo poteſt permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis. Probatur conſequentia, quia ad hoc ut aliquid ſit effectus Prædeſtinationis, ſolum requiritur, quod ſit a Deo, quod conducat ad ſalutem, & quod eo animo ponatur, ut conducat; atqui permiſſio peccati non ſolum eſt a Deo, & ſæpe occaſionaliter ad ſalutem conducit, ſed etiam poteſt a Deo intendi ut utilis ad ſalutem citra amorem peccati; cum poſſit Deus amare utilitatem ad ſalutem ortam ex peccato, quin amet ipſum peccatum, ſed præciſe prævidendo, quod peccatum ſit ponendum a Creatura; ergo poteſt permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis.

Adde ex Suario l. c. quod licet Deus non poſſet permittere peccatum ob finem v. gr. penitentię eſſentialiter præſupponentis peccatum, ſaltem poteſt illud permittere ob finem humiliationis, aut alterius actus non præſupponentis neceſſario peccatum; in quo caſu permiſſio peccati eſt effectus prædeſtinationis ex hoc, quod per illam intendantur actus virtutis, qui occaſionaliter ponuntur poſt peccatum, quamvis poſſent aliunde a Prædeſtinato poni.

XVII. Objic. 1. Deus non poteſt intendere bonum, quod poteſt ex peccato provenire, niſi præſuppoſita præſcientia peccati ut futuri, ut advertit Auguſtinus in Geneſim ad literam; Sed voluntas permittendi peccatum in bonum prædeſtinati antecedit præſcientiam peccati ut futuri; ergo non poteſt Deus permittere peccatum ut conducens ad gloriam prædeſtinati; atque adeo non poteſt permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis. Minor patet, quia permiſſio peccati trahit peccatum, & ejus præſcientiam; ergo antecedit præſcientiam peccati ut futuri.

Reſp. Auguſtinum, teſte Suario, ſolum velle, quod ad permiſſionem peccati præſupponatur præſcientia peccati ut futuri conditionate, non ut futuri abſolute. Idque ex eo conſtat, quia Auguſtinus ibi inquirit, cur Deus voluerit creare Angelos, quos præſciebat peccaturos? Hæc autem quæſtio eſſet inepta, ut patet, ſi præſupponebatur in Deo præſcientia peccati ut futuri abſolute, & non tantum conditionate. In forma diſtinguo majorem: niſi præſuppoſita præſcientia ut futuri conditionate, concedo, ut futuri abſolute, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam. Ad probationem minoris dico, permiſſionem peccati præſupponere ſcientiam mediam de peccato conditionate futuro, & trahere ſcientiam viſionis de peccato abſolute futuro.

XVIII. Objic. 2. ex Vaſquio. Permiſſio peccati non eſt gratia per Chriſtum; non enim eſt homini bona, ſed mala; Chriſtus autem nobis promeruit tantum bona; ergo permiſſio peccati non eſt effectus Prædeſtinationis, quippe quæ per Chriſtum nobis confertur.

Reſp. cum Arr. n. 16. & Platelio nu. 197. quod permiſſio peccati ſecundum ſe non ſit homini bona, ut nec eſt bona mors; verum ſicut mors poteſt eſſe homini bona, & eſſe gratia per Chriſtum, quatenus cauſat ſalutem æternam, & ſubeſt Divinæ ordinationi illam ad ſalutem ordinanti, juxta illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus*; ita permiſſio peccati poteſt ſub eadem ratione eſſe homini bona, & habere rationem ſpecialis beneficii per Chriſtum, quatenus ſcilicet conducit ad ſalutem per actus humilitatis, aut pœnitentiæ conſequentes; unde poteſt ſub hac ratione a Deo intendi, & eſſe effectus Prædeſtinationis.

XIX. Objic. 3. Permiſſio peccati, ſeu voluntas conferendi auxilium prævisum ineſficax, in tantum poſſet eſſe effectus Prædeſtinationis, in quantum poſſet a Deo poni ut utilis ad ſalutem Prædeſtinati citra amorem peccati; ſed hoc eſt impoſſibile; ergo non poteſt permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis. Prob. minor, in tantum enim permiſſio peccati eſt utilis ad humiliationem, & ſalutem prædeſtinati, in quantum trahit peccatum; ergo eſt utilis ratione peccati; ergo ſi ametur ut utilis, amatur id per quod eſt utilis, nempe peccatum, atque adeo nequit poni ut utilis ſine amore peccati.

Confirm. quia ſi poſſet poni a Deo permiſſio peccati ut utilis ad ſalutem prædeſtinati, poſſemus nos etiam illam a Deo petere, ut ponatur; ſed nos non poſſumus petere a Deo, ut permittat peccatum ſine amore peccati; ergo nec poteſt a Deo poni permiſſio peccati citra amorem peccati.

Reſp. argumentum probare nimis, videlicet, quod nec poſſit Deus permittere peccatum ad manifeſtandam gloriam ſuam, & Juſtitiam ſuam, quod nemo dixerit; in tantum enim poteſt Deus permittere peccatum ad manifeſtandam juſtitiam ſuam, in quantum eſt utilis ad talem finem; Sed eſt utilis in quantum trahit peccatum; ergo deberet juxta ratiocinationem Adverſario-

rum

rum amare peccatum. In forma nego minorem. Ad probationem: conceſſa antecedente, & prima conſequentia, nego ſecundam. Poteſt enim permiſſio peccati eſſe utilis ratione peccati ut prærequiſiti, & occaſionaliter tantum conducentis ad ſalutem; non ut medii cauſantis, & præcontinentis ullo pacto bonum ſalutis; ac proinde non debet amari, ſed ſatis eſt, quod prævideatur illud ponendum eſſe a creatura. Univerſim enim amans finem efficaciter, licet teneatur amare media neceſſaria ad talem finem, ac teneatur etiam ipſe ponere prærequiſita ad illum, niſi ea ponantur ab alio; at quando videt hæc eſſe ab alio ponenda, non tenetur ipſe ponere, nec amare illa. Sic quia ad Martyrium obtinendum prærequiritur peccatum Tyranni, & eſt medium prædicatio Euangelii; ideo qui vult efficaciter Martyrium obtinere, debet quidem velle prædicare Evangelium Barbaris, at non debet velle peccatum Tyranni; ſed ſatis eſt, quod prævideat, hujuſmodi peccatum ponendum eſſe a Tyranno; quod ſi hoc non prævideret, & vellet Martyrium abſolute, & non conditionate, procul dubio peccaret, quia teneretur ipſe inducere Tyrannum ad tale peccatum, ut poſſet obtinere martyrium efficaciter intentum. Sic etiam Deus volens efficaciter Incarnationem ut redemptivam, non debuit decernere Adamo auxilium inefficax cum amore peccati redimendi, ſed ſufficit, quod præviderit, peccatum eſſe ponendum ab Adam, ut potuerit velle collationem auxilii inefficacis ob finem Incarnationis redemptivæ, ut dicemus in loco.

Ad confirmationem: Sicut Deus ut cauſa prima poteſt licite peccatum permittere, ſeu non impedire (aliter non poſſet condere Creaturam liberam) quin tamen ego licite poſſim non impedire peccatum proximi, quando poſſum commode: ita poteſt Deus ut cauſa prima permittere peccatum, & velle hanc permiſſionem ut utilem prædeſtinato, quin poſſim ego licite illam petere a Deo abſolute; ſed ſolum poſſum a Deo conditionate petere, quod ſi Petrus peccet, peccatum illi proſit ad humiliationē, & ad ſalutem.

XX. Adde, quod poſſet Deus ſine ullo amore peccati intendere permiſſionem peccati ut conducentem ad ſalutem Prædeſtinati, intendendo hanc conducentiam conditionate, dicendo: Volo conferre auxilium A Petro eo animo, ut ſi fuerit efficax, proſit illi ad ſalutem ejus bona operatio; ſin fuerit inefficax, proſit illi peccatum ad humiliationem, & ſic etiam ad ſalutem; Vel dicendo hoc alio pacto, Confero Petro auxilium A, ut fiat actus bonus, quia tamen prævideo, quod ex culpa Petri auxilium erit inefficax, & conjungetur cum peccato, & ſimul prævideo, quod deinde ille peccati memor magis humiliabitur, ideo do tale auxilium, ut ſaltem inde prodeat hæc major humiliatio conferens ad ſalutem Petri; in hoc autem affectu nullus apparet amor peccati; ergo ſaltem poterit juxta has vias permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis.

DISPUTATIO V.

De Deo Trino.

ARcanum aggredimur, de quo hæc habet Auguſtinus lib. 1. de Trinit. c. 3. *Nec periculoſius alicubi erratur, nec laborioſius aliquid quæritur, nec fructuoſius aliquid invenitur.* Multifariam in eo errarunt Hæretici. Sabellius dixit, ratione tantum Perſonas inter ſe diſtingui, ac propterea etiam Patrem, ac Spiritum Sanctum eſſe incarnatos, & paſſos fuiſſe; unde Sabelliani dicti ſunt Patripaſſiani. Arius dixit, ſolum Patrem eſſe Deum. Macedonius negavit Spiritui Sancto divinitatem. Tritheitæ dixerunt, tres Perſonas eſſe tres Deos. Græci ſchiſmatici negant, Spiritum Sanctum a Filio procedere. Contra hos errores in Concil. Lateran. ſub Innoc. III. definitum eſt, Tres eſſe Perſonas Divinas, unam vero Divinitatem; ita ut alius ſit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus; non tamen aliud, ſed eadem res, quæ non generat, nec gignitur, nec procedit, licet Pater generet, Filius gignatur, & Spiritus ab utroque procedat.

Hujuſmodi Myſterium non videtur naturali lumine evidenter cognoſcibile, aut demonſtrabile; quod Suarius putat eſſe de fide. Matth. 11. dicitur: *Nemo novit Filium, niſi Pater, neque Patrem quis novit, niſi Filius, & cui voluerit Filius revelare.* Et ratio eſt, quia in tantum poteſt ratione naturali demonſtrari exiſtentia unius Dei, in quantum Creaturæ propter eſſentialem dependentiam a Deo ad ejus cognitionem manuducunt; ſed non manuducunt ad cognitionem Trinitatis; cum non connectantur cum Deo, quatenus Trino; ergo nequit evidenter hoc Myſterium naturali lumine demonſtrari.

Hinc dicitur eſſe non quidem contra, ſed ſupra rationem naturalem; Nequit enim

nim eſſe contra rationem ; cum vero non poſſit eſſe contrarium vero ; unde hoc Myſterium non opponitur ulli principio naturali lumine noto, ne huic quidem principio, Quæ ſunt eadem uni tertio, ſunt idem inter ſe ; Nam principium hoc intelligendum eſt de iis, quæ ſunt eadem uni tertio tum realiter, tum virtualiter. Quod ſi nolis admittere diſtinctionem virtualem inter Naturam, & Perſonalitates, dicas, illud intelligendum eſſe de iis, quæ ſunt eadem uni tertio adæquate ; ſicut enim anima, & corpus poſſunt identificari cum Homine inadæquate, & tamen realiter inter ſe diſtingui ; ita poteſt Pater, & Filius eſſe idem cum Natura Divina, & tamen inter ſe realiter diſtingui ; quia pariter Pater, & Filius identificantur cum Natura Divina, ſed non adæquate, quatenus Pater non identificatur realiter cum omni eo, quod eſt natura Divina, puta cum Filio ; ſiquidem una Perſona realiter diſtinguitur ab altera (licet non diſtinctione pura, ſicut Anima diſtinguitur a corpore), ſed diſtinctione non pura admiſcente realem identitatem ; identificantur enim Perſonæ cum Natura Divina. Hinc fit, quod in hoc Myſterio ſit in ſpeciem tantum expoſitorius hujuſmodi ſyllogiſmus : Hic Deus eſt Pater ; hic Deus eſt Filius ; ergo Filius eſt Pater, re tamen vera ſit vitioſus, & non concludat defectu diſtributionis requiſitæ ; non enim eſt verum, quod quicquid eſt Deus ſit Pater. Sic nec concludit hujuſmodi ſyllogiſmus ; Hic Homo eſt Anima : hic Homo eſt corpus ; ergo corpus eſt Anima ; quia non eſt verum, quod quicquid eſt hic homo ſit Anima. Præcipuas de hoc Myſterio quæſtiones pro anguſtiis temporis breviter perſtringemus.

QUÆSTIO I.

De vocabulis hujus Myſterii propriis.

I. CUm in ſublimitate tanti Myſterii acies ingenii obtundatur, nec facile ſuppetant verba, quæ illud ad vivum exprimant, idcirco ad errores vetandos premittanda eſt notitia quorumdam terminorum, qui paſſim hic uſurpantur.

Primo quidem conſideranda ſunt in hoc Myſterio prædicata Eſſentialia, & notionalia. Eſſentialia pertinent ad Naturam, atque adeo ſunt communia tribus ; Notionalia pertinent ad Perſonas, & ſunt ea, ex quibus diſtinctionem Perſonarum agnoſcimus, unde non ſunt omnibus communia ; Definitur quippe Notio ex Auguſt. 5. de Trinit. 6. quod ſit *Ratio notificans Perſonam*. Quinque ſunt in Deo prædicata notionalia, ſcilicet *Innaſcibilitas*, & *Paternitas*, quæ ſoli Patri competunt ; *Filiatio*, ſeu *Generatio paſſiva*, quod ſoli Filio ; *Spiratio activa*, quod Patri ſimul, & Filio, denique *Spiratio paſſiva*, quod uni Spiritui Sancto competit. Prædicatum Notionale ſuperadditum prædicato eſſentiali, ſeu abſoluto, iſtud contrahit, unde non prædicatur de tribus : ſic intelligere notionale uni Patri competit generanti Filium. In tantum autem in Patre præter Paternitatem datur ſpecialis notio, ſcilicet *Innaſcibilitas*, quin detur in Filio conſimilis Notio, quæ dicatur *Inſpirabilitas*, nec in Spiritu Sancto *Inſpirativitas*, aut Ingenerativitas, quia Notio, ut notat D. Tho., importat ſpecialem aliquam excellentiam in Perſona, quam conſtituit ; Innaſcibilitas autem, ſeu Improducibilitas ex ſuo conceptu importat perfectionem ſpecialem, quæ non relucet in Inſpirabilitate, aut Inſpirativitate, vel Ingenerativitate, & ideo ſolum in Patre datur Notio Innaſcibilitatis.

Secundo dantur in hoc Myſterio Relationes, per quas una Perſona ordinatur ad alteram. Iſtæ autem ſunt quatuor, ſcilicet Paternitas, Filiatio, Spiratio activa, & Spiratio paſſiva. Tres tamen ex iſtis realiter diſtinguuntur, & dicuntur Proprietates, quatenus unius tantum Perſonæ ſunt propriæ ; etenim ſpiratio activa omnino identificatur cum Paternitate, & Filiatione ; ſiquidem nullam dicit cum illis oppoſitionem, & in Divinis omnia ſunt unum, ubi nulla obviat Relationis oppoſitio.

Hinc fit 1. Notionem magis late patere, quam Relationem, cum Innaſcibilitas ſit Notio, & non ſit Relatio. Fit ſecundo, Relationem magis late patere, quam proprietatem ; quia Spiratio activa eſt Relatio, & non eſt Proprietas ſtricte dicta ; Immo eſt Relatio omnimode identificata cum Paternitate, & Filiatione, ut communiter docent contra Durandum.

II. Tertio. Duæ dantur Perſonæ ſpirantes adjective, ſed unus datur ſpirator ſubſtantive ; quia una eſt in utraque Perſona ſpirante ſubſtantia. Ad eum modum, quo tres ſunt creantes Mundum, ſed unus eſt Creator, quia una trium eſt ſubſtantia,

&

& Divinitas; unde pariter dicimus, duas eſſe Perſonas producentes, ſed unum eſſe producens Spiritum Sanctum. Ratio eſt, quia adjectiva multiplicantur per multiplicationem ſuppoſitorum; unde tria ſunt alba, ſi una albedo ſit in tribus ſuppoſitis; ſubſtantiva vero multiplicantur per multiplicationem formæ ſubſtantialis; unde non dantur tres Homines, ſi una Anima ſit in tribus corporibus. Hinc tres ſunt Perſonæ Divinæ, quia tria ſunt ſuppoſita, unus vero eſt Deus, quia una eſt Divinitas. Propterea temeraria, & periculoſa cenſetur a Ruiz diſp. 70. locutio Durandi dicentis, Patrem, & Filium eſſe duo principia Spiritus Sancti; ſicut enim unicum eſt principium creans Mundum, ita unicum eſt principium ſpirans Spiritum Sanctum.

Quarto dantur etiam Origines activæ, & paſſivæ. Generatio, quatenus reſpicit Patrem, qui eſt actuale principium Filii, dicitur origo activa, & quatenus reſpicit Filium, dicitur origo paſſiva; quæ etiam dicitur Nativitas. Sic Spiratio quatenus reſpicit Patrem, & Filium, qui ſunt principium Spiritus Sancti, dicitur Origo activa; & quatenus reſpicit Spiritum Sanctum, dicitur Origo paſſiva.

Quinto datur etiam Hypoſtaſis, quæ nunc ex uſu Conciliorum, & Patrum pro eodem uſurpatur, ac Perſona, & ſuppoſitum, licet olim ab Hieronymo, & aliis uſurparetur pro ſubſtantia, ut notat Platel. n. 279.

III. Sexto. Verbum in Divinis eſt terminus productus a dicente, ſeu a loquente alteri, quem generando producit, & reddit intelligentem, communicando illi ſuam intellectionem: unde Verbum Divinum eſt ſimilius Verbo noſtro vocali, per quod alteri communicamus conceptum noſtrum, quam Verbo mentali, quo formaliter nos reddimur intelligentes; & ſicut Verbum vocale non eſt immediate ab intellectu, ſed ab ore, & in Angelis a potentia loquutiva ori reſpondente; ita Verbum Divinum non eſt immediate ab intellectu Divino eſſentiali, ſed a notionali, ſeu a potentia generativa, quæ ori reſpondet, ut notat Lyranus in illud Eccleſ. 24. *Ego ex ore Altiſſimi prodivi*.

Septimo. Verbum, & Filius in Divinis ſunt idem, ſed non ſunt ſynonyma; tum quia Verbum non ſolum importat relationem realem Producti a producente, prout importat Filius, ſed etiam relationem rationis repræſentantis ad objecta repræſentata; tum etiam quia Filius dicit explicite originem Viventis a vivente in ſimilitudinem Naturæ; Verbum vero dicit explicite ordinem procedentis a dicente. Ubi notandum, quod licet detur vocabulum ſpeciale, quo ſignificetur terminus productus ab intellectu notionali, ſcilicet verbum, non datur tamen vocabulum ſpeciale, quo ſignificetur terminus productus a voluntate notionali; unde Spiritus Sanctus vocatur Amor, qui eſt terminus communis tam actui dilectionis Divinæ eſſentiali, quam termino producto per dilectionem notionalem a Patre, & Filio: Nihilominus ut exprimatur Spiritus Sanctus, appellari ſolet Amor productus, ſeu ſpiratus. Verbum tamen Divinum eſt per ſe ſubſiſtens, & conſubſtantiale dicenti, ac proinde non ſolum eſt id, quod Pater loquitur, ſeu loquendo producit; necnon id, quo loquitur, videlicet objecta per ipſum repræſentata; ſed eſt etiam id, cui Pater loquitur, ſeu cui Pater loquendo communicat cognitionem omnium ſibi notorum. Hinc Pater loquitur Verbum, tanquam terminum locutione productum; loquitur etiam per Verbum, non quidem tanquam per os, ſeu per potentiam locutivam (hæc enim eſt proprietas relativa Patris, quæ conſtituit principium formale proximum productionis Verbi) neque tanquam per locutionem activam; ſed loquitur per Verbum tam ſumptum inadæquate pro ipſa generatione paſſiva, tanquam per paſſivam locutionem, quam ſumptum inadæquate pro eſſentia Divina communicata, tanquam per formale manifeſtativum: loquitur denique Pater ipſi Verbo, ut Perſonæ cui objecta manifeſtat.

Octavo. Una Perſona ab alia procedit, & producitur, non tamen cauſatur, aut dependet; tum quia hoc importat imperfectionem; tum etiam quia cauſari dicitur, quod accipit eſſe contingens; ita ut alio indigeat; tum demum quia ex Philoſopho 2. phyſic. cauſare eſt influere eſſe in aliud, quod in Divinis haberi nequit. Nonnulli tamen cum Græcis, ut notat Petavius de Trinit. lib. 5. c. 5. uſurpant in Divinis hoc nomen cauſare, & dependere, ſumendo illud large pro procedere, produci, & emanare, demptis imperfectionibus; ſatius tamen eſt iis abſtinere, cum in ſenſu proprio imperfectionem præſeferant.

IV. Nono. Proceſſiones, ſeu productiones Divinæ habentur per intellectum, & voluntatem, non quidem eſſentiales, utpo-

te

te communes tribus, ſed notionales, quibus dumtaxat competit *dicere*, & *ſpirare*. Platelius n. 236. docet, Proceſſiones, ſeu actus notionales, ſcilicet Generationem, & Spirationem non includere actus eſſentiales intelligendi, & volendi, ſed eſſe meras proprietates relativas. Illud certum eſt, quod principium totale producens non ſit ſola proprietas, ſeu Perſonalitas, ſed Perſona importans Naturam, & Perſonalitatem; & ſolum dubitatur, quodnam ſit principium *quo*, ſeu virtus immediate productiva, quod infra diſcutiemus; ſic etiam terminus totalis proceſſionum, ſeu productionum eſt Perſona, quicquid ſit, an terminus formalis harum productionum ſit Divina eſſentia, quæ non producitur, ſed communicatur, an vero Perſonalitas, quæ producitur, in quo etiam DD. variant apud Ruiz diſp. 98. ſect. 6. Actio autem productiva Perſonarum identificatur cum ipſa virtute productiva, ſeu cum principio *quo*.

V. Dubitatur 1. Utrum in Deo præter tres ſubſiſtentias relativas detur etiam ſubſiſtentia abſoluta propria Naturæ? Aſſerunt dari, qui nomine ſubſiſtentiæ volunt importari ultimam perfectionem in linea ſubſtantiæ non indigentem alia; hoc enim prædicatum competit Naturæ Divinæ, utpote cumulo omnium perfectionum. Negant vero, qui putant ſubſiſtentiam importare complementum ſubſtantiale reddens ſubſtantiam incommunicabilem alteri ut ſuppoſito. Hinc, ut notat Platelius, quæſtio hæc plurimum habet de nomine.

VI. Dubitatur etiam, Utrum actus notionales, ſcilicet Generatio, & Spiratio activa dici debeant voluntarii, ac liberi, an potius neceſſarii, ac naturales? Ariani, & Eunomiani dixerunt, eſſe liberos libertate indifferentiæ. Plures Catholici dicunt, eſſe voluntarios, ac liberos libertate a coactione, ſeu a neceſſitate extrinſeca, præſertim productionem Spiritus Sancti, quæ procedit a voluntate. ita Scotus in 1. diſt. 10. Poſſunt tamen hujuſmodi actus dici naturales, & neceſſarii juxta doctrinam Angelici 1. p. qu. 41. art. 2. quia Natura agit cum determinatione ad unam partem, voluntas vero cum indifferentia: cum autem hujuſmodi actus non poſſint non dari, ideo videntur dicendi naturales; præſertim Generatio Verbi, quæ non procedit a voluntate; unde nec poteſt dici formaliter voluntaria, nedum libera; quamvis Deus volens, & non coactus generet Filium; & in hoc tantum ſenſu voluntarie, hoc eſt voluntate comitante, ut loquitur D. Tho. non voluntate præcedente, tamquam principio generandi ut quod.

VII. Dubitatur demum, An Perſonalitates ut præciſæ a Natura dici debeant entitates, & importent formaliter perfectionem? Quod non poſſint dici entia, eſt de Fide; cum non dentur in Deo tria entia. Docent tamen nonnulli, poſſe dici tres entitates, unitates, bonitates, veritates relativas; & Okam, Aureolus, Suar., Vaſq. apud Maurum qu. 107. docent importare perfectionem non quidem abſolutam, ſed reſpectivam, atque adeo perfectionem ſimplicem, non ſimpliciter ſimplicem; quia non eſt melior perfectio relativa, quam abſoluta, unde non eſt melior ipſa, quam non ipſa. Scotus tamen, Cajet., Capreol., Bellarminus, & alii apud Ruiz verius negant, eſſe perfectiones præciſe ſecundum eſſe *Ad*, & qua relationes ſunt, licet realiter, & identice importent omnem perfectionem abſolutam. Ratio eſt, quia aliter tota Trinitas eſſet perfectior ſingulis Perſonis; & cumulo omnium perfectionum incluſo in Natura Divina poſſet alia perfectio ſuperaddi, quod repugnat: Quamvis enim quælibet Perſona includat reliquas per circuminſeſſionem, ſeu per identitatem cum Natura, juxta illud Joan. 10. *Pater in me eſt, & ego in Patre:* at formaliter una non includeret perfectionem alterius, & nulla illarum includeretur in Natura.

Neque dicas, quod perfectiones relativæ contineantur eminenter in abſolutis, ut perfectiones Creaturarum in Deo; unde non ſuperaddunt Deo perfectionem; ſicut neque Deus cum creaturis eſt quid perfectius ſolo Deo. Nam contra eſt, quia perfectio, quæ nullam dicit in conceptu ſuo imperfectionem, debet in Deo contineri formaliter; perfectiones Creaturarum ideo in Deo continentur tantum eminenter, quia continentur demptis imperfectionibus, v. gr. dempta limitatione, quam habent in Creaturis; ſed Relationes Divinæ nullam dicunt imperfectionem; ergo deberent in Natura Divina contineri formaliter. Præterquamquod, ut notat Gonetus, ſi darentur in Deo tres Bonitates, & tres perfectiones relativæ, Deus non eſſet unus bonus, ſed tres boni, quod tamen eſt contra Auguſt. 5. de Trinit. 8. ubi habet: *Bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus, nec tres boni, ſed unus bonus.*

Neque dicas 2. ex Philoſopho, & D. Th. perfectum eſſe id, cui nihil deeſt in pro-

prio

prio genere; ſed Perſonalitatibus Divinis nihil deeſt; ergo imbibunt perfectionem. Nam, ut docet Auguſtinus apud eumdem Gonetum, perfectum eſt, cui nihil deeſt in proprio genere dicente perfectionem, non vero in quocumque genere, aliter etiam peccatum eſſet perfectum, cum nihil deſit illi in genere ſuo; Perſonalitates autem in ſuo genere non dicunt ſecundum ſe perfectionem, ut oſtendimus, & ideo non dicunt formaliter perfectionem, licet identice ſint omnis perfectio.

QUÆSTIO II.

Utrum præter diſtinctionem realem non puram, quæ intercedit inter Perſonas, detur etiam diſtinctio virtualis inter Naturam, & Perſonalitates Divinas?

I. Ex Fide conſtat, inter Divinas Perſonas intercedere realem diſtinctionem non puram, hoc eſt mixtam identitate; dicitur enim 1. Joan. 5. *Tres ſunt, qui teſtimonium dant in Cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus, & hi tres unum ſunt.* Et Joan. 10. dicit Chriſtus: *Ego, & Pater unum ſumus*; Ubi Auguſt. tract. 26. in Joan. ſubdit: *Quod dicit unum, liberat te ab Ario; quod dicit ſumus, liberat te a Sabellio.* Ille enim negabat Divinitatem Filio, & Spiritui Sancto, atque adeo identitatem in Natura cum Patre; Hic vero negabat diſtinctionem Perſonarum.

Difficultas nunc eſt, An præter hanc diſtinctionem realem, quam vocant eminentialem, detur alia diſtinctio objectiva inter Naturam, & Perſonalitates, vi cujus verificentur hæc prædicata contradictoria, quod Natura Patris communicetur Filio, non communicetur Paternitas; ſive hæc diſtinctio dicenda ſit modalis, atque adeo aliquatenus realis, qualis intercedit inter rem, & modum, ut putat Durandus: ſive formalis, ſeu ex natura rei, atque adeo actualis juxta ſententiam Scotiſtarum; ſive ſolum virtualis, ſeu potentialis ad mentem Thomiſtarum? Nominales cum Arimin. in 1. diſt. 33. & plurimi Recentiores docent, omnia ſalvari per diſtinctionem realem eminentialem inter Perſonas, quam docet Fides; quia ſicuti non ſunt prædicata contradictoria, Hominem eſſe ſimilem imperfecte cum Equo, & ſimul eſſe imperfecte diſſimilem, atque adeo poſſe concipi conceptu Animalis communi cum Equo, quin concipiatur conceptu rationalis cum eodem Equo communi; ita ſuppoſita diſtinctione reali non pura, ſeu imperfecta inter Perſonas, nec ſunt contradictoria, Patrem identificari imperfecte cum Filio, & ab eodem imperfecte diſtingui, atque adeo utrumque eſſe unum Deum, non unam Perſonam, ex quo putant, rejici poſſe diſtinctionem objectivam inter Naturam, & Perſonalitates.

II. Dico equidem 1. cum utraque Schola Thomiſtica, & Scotica, & quampluimis Recentioribus, Arriag. diſp. 4. ſect. 4. Herrera, Mauro qu. 98. præter diſtinctionem eminentialem inter Perſonas Divinas admittendam eſſe diſtinctionem objectivam inter Naturam, & Perſonalitates.

Probatur: Quoties ex parte objecti verificantur prædicata contradictoria de aliqua entitate, ad declinandam contradictionem debet in ea dari aliqua diſtinctio objectiva; ſed de eſſentia Divina, & Perſonalitatibus verificantur ex parte objecti prædicata contradictoria; ergo dari debet inter illas diſtinctio objectiva. Probatur minor. Primo, quia de facto Filiatio terminat unionem hypoſtaticam; natura vero illam non terminat; ſi vera ſit ſententia, quod unio terminatur ad ſolam Perſonalitatem; in ſententia vero communiori, quod unio hypoſtatica terminetur ad Perſonam Verbi, Natura Divina idētificata cum Perſonalitate Verbi terminat unionem, quin illam terminet Paternitas; ergo de Natura, & Perſonalitatibus verificantur contradictoria: ſicuti ſi cognitio terminaretur ad Animal in Homine, & non ad rationale, in omnium ſententia de Animali, & rationali verificarentur prædicata contradictoria objectiva; unde deberent ex parte objecti diſtingui. Præterea ab omnibus Theologis inquiritur, Utrum principium quo, productivum Verbi, & Spiritus Sancti ſit Natura, an Perſonalitas, an utrumque? hæc autem quæſtio eſſet inepta, niſi ex parte objecti Natura, & Perſonalitas diſtinguerentur; ergo de facto diſtinguuntur ex parte objecti.

Probatur ulterius eadem minor; quia Natura Divina communicatur, ſeu identificatur cum Filiatione, Paternitas vero a Filiatione diſtinguitur: ergo Natura, & Paternitas verificant contradictoria.

III. Reſponſio Adverſariorum intercalaris eſt, contradictoria hæc non verificari, quia Natura communicatur Filio communica-

ca-

catione faciente unum Deum, & tres Perſonas, qua etiam communicatione Paternitas eidem Filio communicatur, & ſimiliter Paternitas diſtinguitur a Filio diſtinctione faciente plures Perſonas, non plures Deos, qua etiam diſtinctione diſtinguitur Natura a Filio; unde de Natura, & Paternitate non verificantur prædicata oppoſita: Sicut non verificantur contradictoria in Homine, per hoc, quod ſit ſimilis cum Equo ſimilitudine imperfecta, & non ſit ſimilis ſimilitudine perfecta.

Verum ſi attente advertatur, in hoc labyrintho verborum Adverſarii occultant, non excludunt diſtinctionem objectivam inter Naturam, & Perſonalitates; Quod perſpicuum fit, ſi paucis tota res explicetur. Idem eſt dicere, quod eſſentia communicetur Filio communicatione faciente unum Deum, non unam Perſonam, ac dicere, Pater communicatur Filio eſſentialiter, non perſonaliter; ſed hoc importat eſſentiam Patris communicari Filio, non Paternitatem: ergo eſſentia Patris, & Paternitas verificant contradictoria objectiva. Sicut enim ſi Petrus, & Paulus ex parte objecti identificarentur formaliter, & diſtinguerentur numerice, ita ut una eſſet forma, ſeu natura humana in utroque, & duplex hæcceitas, tunc in omnium ſententia deberet dari diſtinctio objectiva inter Naturam, & hæcceitatem ad ſalvanda iſta contradictoria, quod Natura utriuſque ſit una, & hæcceitas non ſit una; ita cum Pater, & Filius identificentur eſſentialiter, ſeu ſecundum eſſentiam, & diſtinguantur perſonaliter, dari debet diſtinctio objectiva inter eſſentiam Divinam, & Perſonalitates, ad ſalvanda iſta contradictoria, quod Natura ſit una, & Perſonalitas ſit multiplex. Et eodem modo, quia in lacte v. gr. album, & dulce indentificantur ſubjective, & diſtinguuntur formaliter, quatenus unum eſt ſubjectum, & duplex forma accidentalis albedinis, & dulcedinis; debet conſequenter inter ſubjectum, & has formas dari diſtinctio objectiva ad ſalvandum, quod ſubjectum ſit unum, & forma accidentalis non ſit una, ſed duplex.

Ratio a priori deſumitur ex definitione contradictionis, quæ ex Philoſopho 1. Elenchor. 3. eſt *Affirmatio, & negatio ejuſdem de eodem, & relate ad idem*; atqui data omnimoda identitate inter Naturam, & Paternitatem, daretur affirmatio, & negatio ejuſdem de eodem ſecundum idem; ergo daretur contradictio. Prob. min., quia de Natura affirmaretur identitas cum Filiatione ex parte objecti; de Paternitate vero hæc identitas negaretur; Et rurſus natura, & Paternitas eſſent omnino idem; ergo affirmatio, & negatio eſſent ejuſdem de eodem, & ſecundum idem. Quod patet in paritatibus adductis; daretur enim contradictio, ſi una eſſet Natura Petri, & Pauli ex parte objecti, hæcceitas vero duplex; & inter Naturam, & Hæcceitatem nulla daretur diſtinctio aut formalis, aut virtualis; idemque dicas, ſi lac eſſet unum, albedo, & dulcedo duplex, & inter lac, & has formas nulla daretur diſtinctio.

Confirm. 1. quia abſolute, & ſine addito, (hoc eſt nulla adhibita diſtinctione, quam Adverſarii obtrudunt, ut veritas deliteſcat) poteſt dici, Eſſentia Patris eſt eſſentia Filii; contra vero nequit abſolute, & ſine addito dici: Perſonalitas Patris eſt Perſonalitas Filii: ergo de eſſentia, & Perſonalitate verificantur contradictoria.

Confirm. 2. quia ſi nullatenus diſtingueretur eſſentia a Paternitate, ſequeretur, quod Pater, & Filius identificarentur non ſolum eſſentialiter, ſeu quoad eſſentiam, ſed etiam perſonaliter; & viceverſa non ſolum diſtinguerentur perſonaliter, ſed etiam eſſentialiter. Probatur ſequela: Talis enim eſt diſtinctio, vel Identitas, qualia ſunt extrema diſtinctionis, vel identitatis; adeo ut ſi extrema ſint res, diſtinctio, vel identitas ſit realis; ſi formalitates, ſit formalis; ſi modalitates, ſit modalis; ſi Perſonalitates, ſit Perſonalis; atqui Pater, & Filius important eſſentiam identificatam cum Perſonalitate; ergo identitas inter illos eſt eſſentialis ſimul, & perſonalis; & viceverſa diſtinctio eſt perſonalis ſimul, & eſſentialis.

Paritas ab Adverſariis adducta de ſimilitudine imperfecta retorquetur; Nam ſi Homo ex parte objecti eſſet ſimilis cum Equo ſolum ſecundum Animalitatem, & non ſecundum rationalitatem, omnes docent, quod inter animalitatem, & rationalitatem deberet intercedere diſtinctio ex parte objecti; ergo cum de facto ex parte objecti Pater identificetur cum Filio ſolum ſecundum eſſentiam, & non ſecundum Perſonalitatem, debet ex parte objecti inter eſſentiam, & Perſonalitatem intercedere diſtinctio.

IV. Dico 2. Diſtinctio objectiva, quæ intercedit inter Naturam, & Perſonalitates Divinas, non eſt realis, nec modalis, nec

nec formalis, ſed tantum virtualis intrinſeca. Ita Thomiſtæ, & communius Recentiores.

Probatur: quod non ſit realis, eſt de Fide contra Gilbertum Porretanum apud D. Thom. quia in Deo daretur quaternitas rerum. Quod neque ſit modalis, contra Durandum, patet, quia in Deo daretur compoſitio realis; cum Modus realiter a ſubjecto diſtinguatur: unde hæc ſententia a Valentia, Molina, & aliis apud Godoy cenſetur erronea. Præterea, quod neque ſit formalis, ſeu actualis, & ex natura rei, contra Scotiſtas probatur, tum quia nulla datur neceſſitas hujus dictinctionis actualis, quæ fert actualem compoſitionem in Deo, repugnantem ſummæ ſimplicitati; tum etiam quia in hoc differt diſtinctio actualis Scotica a virtuali, ſeu potentiali Thomiſtica, quod per diſtinctionem actualem, ſeu formalem una formalitas objective negatur de alia; contra vero per diſtinctionem virtualem poteſt tantum una virtualitas concipi, præſcindendo objective ab altera, licet utraque ex parte objecti ſit actu idem; unde diſtinctio virtualis excludit compoſitionem actualem; & ſolum admittit virtutem ad compoſitionem, & diſtinctionem; atqui ſummæ ſimplicitati Divinæ repugnat actualis compoſitio, contra vero eſt neceſſaria æquivalentia ad compoſitionem, & diſtinctionem, ut oſtendimus; ergo ſolum diſtinctio virtualis intrinſeca intercedit inter Naturam, & Perſonalitates.

Confirmatur, quia diſtinctio formalis fert formalitates, & perfectiones, ſeu quidditates inter ſe actu diſtinctas; diſtinctio vero virtualis ſtat ſine diſtinctione perfectionum ex parte objecti; ſed fert ſolum diſtinctionem prædicatorum, quorum alterum præſcindat a perfectione, & imperfectione, eo quod dicat tantum exigentiam paſſivam ad identificari cum cumulo omnium perfectionum: atqui diſtinctio iſta virtualis bene cohæret cum perfectione infinita Divina, quæ ratione fœcunditatis, & libertatis illam exigit; ſecus vero diſtinctio formalis inter perfectiones. Et ratio ulterior eſt, quia ex duabus formalitatibus, ſeu perfectionibus Divinis vel alterutra eſſet infinita, & jam excurreret ad omnem omnino perfectionem; unde altera eſſet omnino ſuperflua; vel utraque eſſet finita, & non poſſet complexum utriuſque conflare perfectionem Divinam infinitam; nunquam enim finitum additum finito facit infinitum, atque adeo repugnat in Deo diſtinctio formalis inter Naturam, & Perſonalitates.

V. Objic. 1. contra primam concluſionem. Diſtinctio objectiva ſummæ ſimplicitati Divinæ obeſt; ergo non datur diſtincto virtualis objectiva inter Naturam, & Perſonalitates; ſicut nec inter attributa.

Confirm. 1. In tantum hæc diſtinctio deberet dari, in quantum verificantur hæc conrradictoria, quod eſſentia communicetur Filio, Paternitas vero, licet cum eſſentia identificata, non communicetur; ſed hæc non ſunt contradictoria; ergo non debet dari diſtinctio objectiva. Probatur minor: ſicut enim non ſunt contradictoria, Animam eſſe unitam corpori unione ſubſtantiali, & non eſſe unitam unione accidentali; ita non ſunt contradictoria, eſſentiam communicari Filio uno genere communicationis, quo ſcilicet habeatur unus Deus, non communicari vero alio genere communicationis, quo ſcilicet cum Patre fiat una Perſona.

Confirm. 2. Si Paternitas, & eſſentia verificarent prædicata contradictoria, deberent diſtingui realiter: Univerſim enim contradictoria verificari non poſſunt ſine diſtinctione reali; Quod ſi poſſet oppoſitio contradictoria, quæ ex Philoſopho eſt omnium maxima, ſtare ſine diſtinctione reali, a fortiori poſſet oppoſitio relativa; unde dici poſſet, quod Pater, & Filius non diſtinguantur realiter, ſed ſolum virtualiter, licet opponantur relative.

Reſp. non obeſse ſummæ ſimplicitati Divinæ diſtinctionem virtualem; ſicuti non obeſt diſtinctio realis inter Perſonas; hæc enim eſt conſona fœcunditati Divinæ; illa vero ab hac diſtinctione reali ſejungi nequit; inter attributa tamen diſtinctio objectiva non eſt necesſaria.

Ad 1. confirmationem: Quamvis communicari uno genere communicationis, & non alio non ſint contradictoria; at quando A, & B ita communicantur uno genere communicationis, & non alio, ut idcirco de utroque verificentur contradictoria objectiva; tunc negari nequit inter A, & B diſtinctio ex parte objecti. In caſu noſtro Natura, & Paternitas ita communicantur eſsentialiter, & non perſonaliter, ut idcirco de Natura verificetur identitas cum Filio, & de Paternitate diſtinctio. Rurſus verificatur quod poſſit Perſonalitas terminare unionem hypoſtaticam, quin terminet illam Natura, aut viceverſa: ergo negari nequit inter Perſonalitates, & naturam diſtinctio objectiva.

Ad

Ad ſecundam nego ſequelam. Poſsunt enim ſine diſtinctione reali verificari contradictoria, ubi poſſibilis ſit diſtinctio virtualis ferens conſenſum, ſeu convenientiam in omni perfectione, & diſconvenientiam in aliquo prædicato; quod uni Deo competere poteſt. Et ratio eſt, quia ſolus Deus per acceſſum novi prædicati non eſt capax novæ perfectionis; unde ratione fœcunditatis, & libertatis poteſt realiter identificari cum prædicatis oppoſitis.

Neque hinc ſequitur, quod Pater, & Filius relative oppoſiti poſſint realiter identificari, & ſolum virtualiter diſtingui. Ratio eſt, quia relativa ex ſuo conceptu ſunt ad alterum, atque adeo eſſentialiter important diſtinctionem realem; ubi enim datur alteritas, datur realis diſtinctio.

VI. Objic. 2. Si daretur diſtinctio virtualis inter eſſentiam, & Paternitatem, deberet rurſus in ipſa Perſonalitate Patris dari nova diſtinctio virtualis inter prædicatum Paternitatis, & prædicatum incommunicabilitatis; quod tamen nemo admiſit. Probatur ſequela. Ideo datur in primo caſu diſtinctio virtualis, quia eſſentia communicatur Filio, non vero Paternitas; ergo quia relate ad Perſonalitatem Patris verificantur hæc alia contradictoria, quod Paternitas denominet eſſentiam Divinam Patrem, incommunicabilitas vero talis Perſonalitatis non denominet eſſentiam Divinam incommunicabilem, ideo in ipſa Perſonalitate Patris deberet intercedere diſtinctio virtualis inter prædicatum Paternitatis, & prædicatum Incommunicabilitatis.

Reſp. nego ſequelam: diſparitas primo danda eſt ab Adverſariis, qui ſolum agnoſcunt diſtinctionem eminentialem, ſeu realem non puram inter Perſonas, non vero inter prædicata Paternitatis, & incommunicabilitatis, quæ competunt Patri. Directe dico, ideo dari inter Naturam, & Perſonalitates diſtinctionem virtualem, quia unum prædicatum communicatur, non alterum: at licet prædicatum Paternitatis denominet eſſentiam Divinam Patrem, & prædicatum Incommunicabilitatis non denominet eſſentiam incommunicabilem, non fit, quod de eadem Perſonalitate Patris verificentur contradictoria, ita ut unum prædicatum Paternitatis communicetur eſſentiæ, & non alterum; ſed ſolum ſequitur, quod eſſentia ſit capax unius denominationis, & non alterius, quæ ab eadem forma præſtantur; unde non debet dari diſtinctio virtualis inter prædicatum Paternitatis, & incommunicabilitatis. Sicut Gratia accidentalis denominat Chriſtum Dominum Dei Amicum, & non Filium Dei adoptivum, eo quod ſit incapax talis denominationis. Sic cognitio denominat objectum materiale cognitum, & non denominat ſpirituale &c. quia univerſim forma potens præſtare plures denominationes aliquando unam potius, quam alteram præſtat ob incapacitatem ſubjecti citra diſtinctionem virtualem. Et ratio a priori eſt, quia non per hoc quod unam tantum denominationem tribuat ſubjecto, ideo deſinit illi communicari ſecundum totum ſuum eſſe. Hinc tota Paternitas communicatur eſſentiæ, licet eſſentia ſolum denominetur Pater, & incommunicabilis incommunicabilitate Patris, non vero incommunicabilis incommunicabilitate eſſentiæ, quia eſt incapax talis denominationis. Sic Humanitas Chriſti denominatur ſancta a ſanctitate Verbi, non vero immenſa, aut omnipotens, quia incapax eſt harum denominationum.

VII. Objic. 3. contra 2. concluſionem: Si daretur diſtinctio objectiva inter Naturam, & Perſonalitates, illa deberet eſſe formalis, ſeu actualis, non vero virtualis. Probatur ſequela; quia de Paternitate v. gr. negari poteſt, quod ex parte objecti identificetur cum eſſentia realiter ſimul, & virtualiter, quod negari nequit de ipſa eſſentia, quæ realiter ſimul, & virtualiter ſecummet identificatur; ergo ex parte objecti prædicatum Paternitatis, & prædicatum eſſentiæ eſt duplex; atque adeo datur inter illa diſtinctio actualis.

Reſp. nego ſequelam: ad probationem concedo, ex parte objecti dari duplex illud prædicatum, quod tamen non eſt duplex actu, ſed virtualiter; ſicut ex parte objecti verificatur, quod Petrus ſit animal, & ſit rationalis, atque adeo ex parte objecti datur in Petro duplex hoc prædicatum animalis, & rationalis, quod tamen non eſt duplex ex parte objecti: ita proportionaliter in caſu noſtro.

VIII. Objic. ult. Evidens eſt, non poſſe identificari prædicata contradictoria; ſed data hac diſtinctione virtuali verificarentur contradictoria: ergo hujuſmodi diſtinctio repugnat. Prob. min. Nam eſſe omnino idem cum eſſentia, & non eſſe omnino idem cum eſſentia ſunt prædicata contradictoria; atqui data iſta diſtinctione virtuali verificaretur de eſſentia, quod ſit omnino idem cum eſſentia, & de Paternitate verificaretur,

tur, quod non ſit omnino idem cum eſſentia, eo quod ab illa diſtinguatur virtualiter; ergo de eſſentia, & Paternitate realiter identificatis verificarentur contradictoria.

Reſp. 1. argumentum probare, quod nec detur diſtinctio virtualis, nec formalis inter Naturam, & Paternitatem. Deinde directe nego minorem: ad probationem; tunc verificantur prædicata contradictoria, quando idem affirmatur, & negatur de eodem relate ad idem, non vero relate ad diverſa; ſeu quando idem affirmatur, & negatur de eodem omnino eodem tum realiter, tum virtualiter; ut ſi affirmetur quod Petrus ſit homo, & negetur, quod ſit Animal rationale. In caſu noſtro affirmarentur de eſſentia, & Paternitate illa duo prædicata oppoſita; eſſentia tamen, & Paternitas ſupponerentur identificata ſolum realiter, non vero virtualiter, atque adeo eſſe idem; non tamen omnino idem, ſed virtualiter duplex, unde non verificarentur prædicata contradictoria.

QUÆSTIO III.

Quodnam ſit Principium quo *productivum Verbi, & Spiritus Sancti?*

I. PRincipium *quod* productivum in Divinis conſtituitur tum per prædicatum abſolutum, tum per relationem: v. g. Id quod producit Verbum, eſt tum Deitas, ſeu eſſentialis intellectio, tum etiam Paternitas; altero enim ex his ſublato non intelligitur Principium quod productivum; non enim ſola Paternitas eſt id, quod producit, cum operationes non ſint ſuppoſitalitatis, ſed ſuppoſitorum: Nec producit ſola natura Divina, tum quia operationes non ſunt Naturæ ut quod, ſed ſuppoſiti; tum etiam quia quod producit, diſtingui debet a termino producto: natura autem, quæ eſt in Patre, non diſtinguitur a Natura, quæ eſt in Filio; ergo Natura ſeorſim a Perſonalitate non eſt principium productivum ut quod; Propterea principium quod productivum Spiritus Sancti eſt pariter tum Deitas, tum Perſonalitas Patris, & Fillii.

Quæſtio apud DD. ſolum eſt de Principio productivo quo, ſeu de virtute productiva, qua Pater v. gr. dicitur potens producere, ſeu generare Filium, Num ſcilicet conſiſtat adæquate in ſola Natura, an in ola relatione Paternitatis, an vero in utroque? Prima ſententia cum Bonavent., utroque Lugone, Amico, & aliis illam reponit in ſola relatione prout connotante Divinam eſſentiam tanquam conditionem per ſe requiſitam; ſicut v. gr. virtus cauſativa Amoris conſiſtit in Bono ſub cognitione, tanquam ſub conditione. Secunda ſententia reponit illam formaliter in aggregato ex abſoluto, & relativo. Ita Zunica, Bonæſpei &c. Tertia communior cum Suar. lib. 6. c. 15. Vaſqu. diſp. 164., Ruiz, Faſolo, Becan. Lumbier qu. 5. art. 4. reponit illam in abſoluto connotando relationem.

II. Dico equidem cum hac tertia ſententia, Principium productivum quo in Divinis conſiſtere formaliter in abſoluto connotante in obliquo tanquam conditione relativum. Unde virtus generativa formaliter habetur in Deitate ſub Paternitate tanquam ſub conditione: & proportionaliter dicas de virtute ſpirativa. Ita D. Tho. qu. 41. art. 5. ubi aperte dicit, potentiam generativam, ſeu principium quo eſſe perfectionem abſolutam. Unde Thomiſtæ communiter docent, Deitatem eſſe principium radicale quo; principium vero formale quo eſſe intellectionem eſſentialem reſpectu Filii; & volitionem eſſentialem reſpectu Spiritus Sancti, completas in obliquo, ſeu modificatas per relationes.

Prob. 1. authoritate SS. Patrum. Cyrillus Alexandrin. lib. 1. theſauri c. 3. dicit; *Generativam virtutem eſſe eſſentiæ Divinæ*. Baſilius lib. 5. contra Eunomium dicit: *Pater natura Divina proprium Filium genuit*: ſi autem genuit Natura, conſequenter natura eſt potentia generativa. Auguſtinus apud Arriag. dicit, *Verbum eſſe ex Sapientia Patris*. Apertius loquitur Joannes Theolog. Orator celeberrimus in Concilio Florentino adverſus Græcos, dicens: *Principium, quo Pater generat, eſt id ſolum, quod communicabile eſt*: unde aperte excludit a principio quo, ſeu a virtute generandi Paternitatem. Neque dicas, hujuſmodi Authoritates intelligendas eſſe de vi communicativa formaliter, quæ conſiſtit in eſſentia Divina formaliter communicata tribus. Nam aperte Patres loquuntur de Generatione, atque adeo de vi communicativa active, ſeu de potentia productiva.

Neque dicas 2. hujuſmodi authoritates intelligi poſſe de virtute radicali, quod ſcilicet Deitas tantum ſit radix Relationis, in

in qua deinde formaliter inſit potentia productiva. Nam primo gratis detorquentur hujuſmodi locutiones ad ſignificatum improprium. Deinde male Joannes Theologus diceret, principium quo eſſe id ſolum, quod communicabile eſt, excludendo relationem, niſi loqueretur de principio formali quo tunc controverſo.

Prob. 2. ratione ex Angelico, quia univerſim quoties plura concurrunt ad aliquid producendum, toties virtus productiva non debet aſcribi ei, quod nullam, aut fere nullam ſimilitudinem habet cum termino producto; ſed aſcribitur ei, quod debitam habet cum illo ſimilitudinem; idque multo magis ſi productio tendat ad ponendum terminum perfectiſſime ſimilem ſuo principio: atqui ad productionem Filii v. gr. in Divinis perfectiſſime ſimilis Generanti, in qua concurrunt tam perfectio abſoluta, ſcilicet Deitas, & intellectio eſſentialis, quam Paternitas, ſolum cum Filio genito habet omnimodam ſimilitudinem perfectio abſoluta, nullam vero, aut fere nullam Paternitas; immo potius illi opponitur relative; ergo Paternitas ſe habet, ut conditio, intellectio vero eſſentialis, ut virtus adæquate productiva. Minor conſtat; nam ſicut individuatio cauſæ fere nullam habet ſimilitudinem cum individuatione effectus, quia individuatio eſt ratio, per quam ultimo diſtinguitur unum ab alio; ita Paternitas pene nullam habet cum Filiatione ſimilitudinem, (licet conveniant ſolum analogice in ratione Perſonalitatis) quia eſt ratio relative oppoſita, & potius eſt ratio diſſimilativa, quam perfectiſſime aſſimilativa, prout Pater in Divinis perfectiſſime aſſimilatur Filio, magis quam effectus univocus ſuæ cauſæ.

Major pariter patet, tum quia univerſim productum eſt imago realis ſui principii, ſicut effectus eſt imago ſuæ cauſæ; unde debet illi aſſimilari; tum etiam quia cauſa, & principium producens aliquo modo præcontinet effectum, ſeu terminum productum, atque adeo hic convenit cum illo, ſi minus formaliter, & perfecte, ut cauſa univoca cum ſuo effectu, ſaltem virtualiter, & imperfecte ut cauſa æquivoca.

III. Confirm. 1. inductione: nam concurrentibus ad productionem hominis v. g. Natura humana, & Hæcceitate, aut ſubſiſtentia, vis activa tribuitur naturæ, in qua effectus aſſimilatur, non vero hæcceitati, aut ſubſiſtentiæ: ſimiliter concurrentibus ad productionem caloris tam calore, quam approximatione, & ſubjecto, v. gr. Aqua, vis productiva caloris non tribuitur approximationi, aut Aquæ, ſed calori. Quod ſi concurrat ignis, calor, approximatio ad productionem ſubſtantiæ ignis, hic effectus non tribuitur approximationi, ſed aut igni, aut ſoli calori, aut utrique juxta varias ſententias, eo quod his tantum aſſimilatur, non approximationi.

Confirm. 2. quia vis productiva ad extra tribuitur ſoli Omnipotentiæ cum Natura Divina identificatæ, non vero tribus Perſonalitatibus; ergo pariter vis productiva ad intra aſcribenda eſt ſolis perfectionibus Divinis abſolutis, & eſſentialibus intelligendi, & volendi, non vero relationibus. Probatur conſequentia; tum quia non videtur, cur aliter diſcurrendum ſit de ſubſiſtentiis relativis Divinis in ordine ad productiones ad intra, ac in ordine ad productiones ad extra; tum etiam, quia ſimiliter diſcurrimus de ſubſiſtentia creata in ordine ad effectus procedentes a Natura ſubſiſtente; idcirco enim vis productiva non tribuitur ſubſiſtentiæ creatæ, quia hæc eſt ultimum complementum Naturæ de ſe operativæ, cum Natura ſit principium motus, & quietis; nihil enim operatur ad extra, niſi prius ſit completum ad intra; unde eſt, quod Animalia non generant, antequam ad debitam perfectionem pervenerint; & Omnipotentia, licet de ſe contineat perfectionem omnium poſſibilium, nequit tamen operari ad extra, antequam ſit completa ad intra per ſubſiſtentias relativas, quas exigit non ex indigentia, ſed ex abundantia perfectionis, ut ſe diffundat: ſicut etiam exigit poſſibilitatem Creaturarum; ergo pariter in principio generativo Divino vis productiva tribui debet Naturæ, non Paternitati; quia pariter Paternitas eſt requiſitum, ut poſſit Natura ſe communicare; & natura præcontinet terminum producendum, ſcilicet Filium etiam identice, atque adeo modo perfectiſſimo; unde habet tam vim formaliter, quam active communicativam.

Neque dicas, quod debeat diſtingui realiter vis generativa active a generativa paſſive; non ſecus ac diſtingui debet generatio activa a paſſiva, & generans a genito; ſed præciſis relationibus Paternitatis, & Filiationis nulla datur diſtinctio inter prædicata Patris, & Filii; ergo vis generativa activa, & paſſiva nullatenus intelligi poteſt præciſis relationibus, atque adeo per relationes conſtituuntur.

Nam

Nam contra eſt, quia ſicut per Adverſarios non debet diſtingui principium radicale *quo* producens a principio radicali *quo* producto, ſcilicet Deitas, ſed ſolum principium formale *quo* (conſtitutum in eorum ſententia per relationes) ita per nos non debet diſtingui principium formale quo producens a principio formali *quo* producto, v. g. intellectio abſoluta, ſed ſolum diſtingui debent conditiones ad producendum, ſcilicet relationes. Et ratio a priori eſt, quia prædicatum, quod competit denominationi, ſeu denominatio, non ſemper competere debet formæ denominanti: ex. gr. prædicatum cognoſcentis non competit cognitioni, quæ eſt unica forma talis denominationis, cum cognitio non cognoſcat, niſi ut quo, quatenus facit cognoſcens; ſic albedo non eſt alba, ſed facit formaliter album; ergo pariter prædicatum Generantis, quod competit Patri, non debet competere ſoli formæ denominanti, nempe Deitati; propterea Deitas, ſeu intellectio eſſentialis, licet ſit adæquate virtus generativa active, non per hoc denominari debet generans, unde nec debet diſtingui a principio formali *quo* producto, ſed ſufficit, quod Generans diſtinguatur a Genito.

IV. Objic. 1. Poſſe generare, ſeu ratio qua Pater ſit potens generare, eſt quid notionale, ſeu differentiale, cum non conveniat aliis Perſonis; atqui ſola relatio eſt quid notionale, & diſcriminativum unius Perſonæ ab alia; ergo ſola relatio eſt principium productivum quo. Neque dicas, quod Pater diſcriminetur ab aliis Perſonis per aggregatum ex natura, & Paternitate, aut per ſolam Naturam connotantem Paternitatem. Nam Pater, ut potens generare, pure differt ab aliis; ſed ſolum per Paternitatem pure differt; ergo ſolum per Paternitatem ſit potens generare: ſicut Aqua calida ſolum per calorem eſt potens calefacere, licet ſubjectum requiratur tanquam conditio ad productionem caloris, & tanquam conſtitutivum principii productivi caloris, ut quod.

Reſp. diſt. maj. poſſe generare ut quod eſt quid notionale, concedo; poſſe generare *ut quo*, nego majorem, & conceſſa minore nego conſequentiam. Non Natura, ſed Pater dicitur potens generare ut quod; ita tamen ut ad hanc denominationem de formali veniat Natura, de connotato Paternitas. Sicut enim Perſona Patris eſt propria Patris, licet natura, quæ conſtituit Patrem, ſit communis; ita principium generativum ut quod eſt notionale, ſeu proprium Patris, licet id, quod venit de formali ad illud conſtituendum, ſeu principium quo ſit Natura Divina communis tribus; ſicut quando Aqua calida calefacit, principium quod, ſeu integra denominatio conſtituitur ex aqua, & calore, ſed ratio formalis eſt ſolus calor, & ſubjectum eſt merum requiſitum.

V. Objic. 2. Principium generativum, ut quo, debet realiter diſtingui a termino genito; ſola autem relatio Paternitatis realiter diſtinguitur a Filiatione, non vero natura; ergo ſola relatio eſt principium formale generativum ut quo. Major probatur, quia Pater diſtinguitur a Filio præciſe, quia generat illum; ergo a fortiori vis generativa Patris, ſeu principium generativum ut quo diſtingui debet a termino genito; nam Propter quod unumquodque tale, & illud magis; ſed propter virtutem generativam, & generationem Pater diſtinguitur a Filio; ergo a fortiori virtus generativa diſtingui debet a Filio.

Reſp. nego majorem. Ad probationem conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Illud enim principium, Propter quod unumquodque tale &c. non habet locum univerſim in cauſis phyſicis, ſed in cauſa finali; nam ſi homo v. gr. amatur propter Deum, a fortiori amatur ipſe Deus; at in phyſicis non valet: Homo eſt ebrius propter vinum; ergo a fortiori vinum eſt ebrium: Intellectus cognoſcit propter cognitionem: ergo a fortiori cognitio cognoſcit: cognitio enim, quæ cognoſcit ut quo, non debet cognoſcere ut quod; Ita prorſus licet Pater diſtinguatur a Filio propter virtutem generativam, non ſequitur, quod virtus generativa diſtingui debeat a Filio; ſicut licet Pater propter Perſonalitatem ſit Perſona, non ſequitur, quod ipſa perſonalitas ſit Perſona. Univerſim enim tunc ſolum in phyſicis habet locum principium illud, Propter quod unumquodque tale, &c. quando prædicatum competit ut quod utrique parti, ſcilicet tam denominationi, quam formæ, v. gr. calidum propter calorem calefacit; ergo a fortiori calefacit ipſe calor; vis enim calefactiva convenit etiam calori ut quod.

VI. Objic. 3. Formalis determinatio ad poſſe generare debet eſſe aliquid ab eſſentia diſtinctum; quandoquidem eſſentia eſt etiam in Spiritu Sancto, quin ſit in Spiritu Sancto formalis denominatio ad poſſe gene-

rare; ſed ſola Paternitas in Patre generante eſt aliquid ab eſſentia diſtinctum; ergo ſola Paternitas eſt formalis determinatio ad poſſe generare, ſeu principium generativum ut quo; ſicut quia ſolus calor determinat formaliter aquam ad poſſe calefacere, ſolus calor eſt virtus calefactiva ut quo.

Reſp. in eo dumtaxat ſenſu Paternitatem determinare Paternitatem ad denominationem potentis generare, in quo ſenſu cognitio determinat formaliter bonum ad denominationem proxime amabilis, & approximatio determinat formaliter ignem ad denominationem proxime combuſtivi; ſcilicet ut mera conditio, & ut forma minus rigoroſa determinans ad denominationem tanquam prærequiſitum, quin tamen denominationem conſtituat; contra vero calor determinat formaliter aquam ad poſſe calefacere, non ut requiſitum, ſed ut forma preſſe dicta, conſtituens denominationem potentis calefacere.

VII. Objic. ult. Quoties denominatio adæquate ſumpta partim eſt abſoluta, partim relativa, toties pars illa relativa ſumitur adæquate a ſola relatione; ſicut denominatio potentis diſgregare viſum ſumitur a ſola albedine: ſed denominatio potentis generare ut quod, partim eſt abſoluta, partim relativa, ergo pars relativa ſumitur a ſola relatione; atqui pars relativa eſt ipſa virtus generativa; (quippe quæ convenit ſoli Patri, & quod eſt proprium Patris, eſt ſola relatio) ergo virtus generativa, ſeu principium productivum ut quo eſt ſola relatio.

Reſp. nego minorem ſubſumptam: Virtus enim generativa nullatenus eſt relativa; cum enim ſit tantum productiva ut quo, non ut quod, fit, quod pars relativa ſolum ſit in producente ut quod, non in potentia productiva. Quare potentia generativa ut quo eſt quid commune Tribus, & ut fiat propria Patris denominatio potentis generare, requiritur pars relativa, non tanquam forma, ſed tanquam conditio ad generationem; eſto ſit forma minus rigoroſa hujus denominationis potentis generare; eo pacto, quo approximatio in igne eſt forma minus rigoroſa hujus denominationis potentis proxime comburere.

Neque dicas, hinc ſequi, quod denominatio potentis generare poſſit competere Tribus, quia virtus generativa, quæ eſt forma preſſe dicta denominationis potentis generare, competit Tribus, ſi identificetur cum ſola intellectione eſſentiali: ad eum modum, quo ſi forma denominationis potentis calefacere ſit in aqua, etiam aqua ſuſcipere poteſt hanc denominationem.

Nam licet forma preſſe dicta denominationis potentis generare ſit communis Tribus, cum tamen talis denominatio conſtituatur per ſolam Paternitatem, tanquam per conditionem ad productionem, non ſequitur, quod talis denominatio poſſit alii a Patre competere: v. g. ſi forma denominationis potentis calefacere, puta calor, uniatur aquæ, etiam aqua ſuſcipit hanc denominationem, quia calor ut tribuat hanc denominationem, requirit tanquam conditionem aliquod ſubjectum materiale, quodcumque illud ſit, ſive aqua, ſive ignis: at ſi uniatur Angelo, non denominat Angelum potentem calefacere: ita in caſu noſtro virtus generativa ut quo, ut denominet potentem generare, requirit tantum Paternitatem ut conditionem; unde Filius nequit ſuſcipere hanc denominationem potentis generare, licet cum ea forma identificetur.

QUÆSTIO IV.

Quare ſola proceſſio Verbi ſit Generatio, non vero Proceſſio Spiritus Sancti?

I. De Fide eſt, ſolum Verbum eſſe Filium Dei naturalem, imaginem conſubſtantialem Patris, generari, & naſci; unde dicitur Pſalm. 2. *Filius meus es tu; ego hodie genui te;* Spiritum Sanctum non eſſe imaginem, ſed donum, non naſci, nec generari; nec eſſe Dei Filium, licet accipiat a Patre, & Filio eandem naturam, non ſecus ac Verbum a Patre: Unde in Symbolo D. Athanaſ. dicitur: *Spiritus Sanctus a Patre, & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens;* & idcirco Verbum in Scripturis vocatur *Unigenitus*.

Deſudant tamen Theologi in aſſignanda ratione, cur non poſſit etiam Spiritus Sanctus dici Filius genitus, & Imago Spiratoris? adeo ut multi Patres cum Nazianz., Damaſc., Auguſtino, & multi Scholaſtici cum Gregorio, Gabriele, Mayore apud Vaſqu. diſp. 113. n. 14. doceant, rationem hanc non eſſe quærendam, ſed credendam. Verum ſuppoſita fide, quod ſolum Verbum dici poſſit Filius, docent Thomiſtæ, id oriri, quia ſoli Verbo competit definitio Generationis; ſcilicet origo viventis a viven-

vente, principio conjuncto in ſimilitudinem Naturæ, per hoc, quod vi ſuæ proceſſionis Verbum non ſolum procedat ut vivens a vivente conjuncto, quatenus procedit de ſubſtantia producentis Patris, accipiendo illam intra ſe, quod etiam competit Spiritui Sancto; ſed etiam quia procedit via intellectuali, cujus eſt aſſimilare; Spiritus vero procedit per voluntatem, cujus non eſt aſſimilare. Vaſq. vero, & Recentiores communius putant, idcirco ſolum Verbum eſſe Filium, ac procedere in ſimilitudinem Naturæ, quia ſolum Verbum vi ſuæ proceſſionis eſt imago Patris; cum enim accipiat omnia a Patre præter Paternitatem, exprimit illum perfectiſſimo modo, eſtque imago illius non ſolum intellectualis, ſed etiam naturalis, & conſubſtantialis; per hoc enim, quod procedat ut Verbum mentis, procedit in ordine ad exprimendum, & repræſentandum ſuum principium, ſcilicet Patrem, quatenus illud principium eſt objectum, ex cujus cognitione procedit; unde Auguſtinus 7. de Trinit. 2. dicit: *Eo Verbum, quo Filius*: contra vero Spiritus Sanctus eſt quidem ejuſdem Naturæ, non vero naturæ ſimilis cum Patre, & Filio, quia vi ſuæ proceſſionis habet ſolum accipere eandem Naturam, non vero repræſentare ſuum principium; cum non procedat per intellectum, & ut Verbum mentis, ſed per voluntatem notionalem. Equidem præſcindendo, num iſtæ, aut aliæ rationes ſint ſufficientes, quas paſſim diſcutiunt, & impugnant DD. apud Arriag. diſp. 47. Lumbier n. 447. & alios

II. Dicendum cenſeo cum Zunica diſp. 2. dub. 20. Mayor., Richard., & aliis, Verbum eſſe Filium, ac Verbi proceſſionem eſſe Generationem, ſeu originem viventis a vivente conjuncto in ſimilitudinem Naturæ, per hoc quod Verbum accipiat a Patre naturam fœcundam, atque adeo illi aſſimiletur in fœcunditate; quod non competit Spiritui Sancto.

Prob. 1. quia Florentinum hæc habet: *Credentes Spiritum Sanctum ex Filio nequaquam procedere neceſſe eſt, ut intelligant Spiritum Sanctum ex ſolo Patre procedere, & conſequenter Verbum non eſſe Filium*; ergo Eccleſia Latina adverſus Græcos exiſtimat bonam hanc illationem, ſi Verbum non ſpiraret, non eſſet Filius; atque adeo exiſtimat, eſſentialiter pertinere ad rationem Filii acceptationem Naturæ fœcundæ.

Prob. 2. ratione, quia ex Philoſopho Natura eſt Principium motus, & quietis in eo, in quo eſt; ergo ille ſolum dicitur procedere ut ſimilis in Natura, atque adeo eſſe Filius, qui ex vi ſuæ proceſſionis aſſimilatur cum ſuo principio in ratione iſta principii motus, & quietis; ſed ſoli Verbo id competit per hoc, quod accipiat a Patre Naturam fœcundam; ergo ſolum Verbum eſt Filius, & ſola proceſſio Verbi eſt Generatio per hoc, quod ſolum Verbum accipiat Naturam fœcundam. Probatur min. quia Natura dicitur principium motus, & quietis non ſolum per hoc, quod ſuo modo moveatur ad actus immanentes ſibi conſentaneos, in quibus conquieſcat, ſed multo magis per hoc, quod ſit principium actionis productivæ, producendo terminum ſibi ſimilem quoad ejus fieri poteſt, quoties Natura eſt capax hujuſmodi actionis productivæ; atque adeo Natura Divina dicitur principium motus, & quietis non ſolum per hoc, quod ſit principium virtuale operationis intellectivæ, & volitivæ, ſed multo magis per hoc, quod prout eſt in Patre, ſit principium productivum Filii perfecte ſimilis Genitori; quatenus illi omnia communicat Pater præter Paternitatem, atque adeo tum prædicata eſſentialia, tum etiam notionalia, ſcilicet ſpirationem activam, & fœcunditatem: atqui ſoli Verbo ratione ſuæ proceſſionis competit, quod procedat in ſimilitudinem Naturæ Divinæ, prout eſt in Patre modo explicato; ergo ſoli Verbo competit procedere in ſimilitudinem Naturæ per hoc, quod vi ſuæ proceſſionis aſſimiletur ſuo principio in ratione motus, & quietis.

Unde fit primo, quod ſolum Verbum ſit imago perfectiſſima Patris, repræſentando tam prædicata eſſentialia, quam notionalia Patris, præter Paternitatem, in qua debet diſſimilari.

Fit 2. Eo eſſe Verbum, quo eſt Filius, & e contra, juxta locutionem Auguſtini; per hoc enim quod ſit Verbum repræſentans omnia, quæ ſunt in Patre, accipit ab illo Naturam fœcundam, & ſic eſt Filius. Quamvis revera Verbum, & Filius non ſint ſynonyma, ſiquidem Filius explicite ſolum dicit originem viventis a vivente in ſimilitudinem Naturæ: Verbum vero explicite dicit non ſolum relationem realem producti ad principium producens, ſed etiam relationem repræſentantis objecta, quæ ſibi manifeſtantur.

III. Confirm. concluſio, quia quod convenit omni, & ſoli Filio, convenit Filio in

quantum tali; ſed omni, & ſoli Filio, perfecte ſimili ſuo Genitori (ſive ſit Filius creatus, ſive increatus) competit procedere ab illo in ſimilitudinem Naturæ modo explicato, ſcilicet ſumendo Naturam prout eſt principium motus, & quietis (idque tam prout eſt principium ſive formale, ſive virtuale operationum immanentium, quam prout eſt principium productivum alterius ſuppoſiti) ergo de ratione Filii, qua talis, eſt accipere a Patre naturam fœcundam, atque adeo aſſignatur ſufficiens ratio, cur ſolum Verbum ſit Filius.

Neque dicas, non omne, quod competit omni, & ſoli, ſpectare ad primarium conceptum; nam riſibilitas v. gr. competit omni, & ſoli Homini, & tamen non conſtituit Hominem, ſed eſt ejus proprietas; ergo pariter fœcunditas poteſt eſſe ſolum proprietas Filii conſtituti per fœcunditatem radicalem.

Nam adhuc dato, quod Filius conſtituatur per acceptionem Naturæ radicaliter fœcundæ, bene aſſignatur ratio, cur Spiritus Sanctus non ſit Filius. Deinde dico, Filium qua talem accipere a Patre formalem fœcunditatem, quia formaliter de ratione Naturæ eſt eſſe principium non ſolum operationum immanentium, ſed etiam tranſeuntium; ergo ut Verbum procedat in ſimilitudinem Naturæ, prout eſt in Patre, formaliter accipere debet ab illo fœcunditatem.

IV. Objic. 1. Poteſt aliquis dici Filius, etiamſi non accipiat a Patre Naturam fœcundam, dummodo accipiat Naturam Patris, in quantum eſt principium operationum immanentium: ergo non aſſignatur ratio ſufficiens, cur Spiritus Sanctus non dicatur Filius. Probatur antecedens; Leopardus enim, & Lyciſca, hoc eſt natus ex Lupo, & Cane, ac ſimiles generare non poſſunt, & tamen dicuntur Filii.

Confirm. 1. quia Angeli habent Naturam rigoroſe dictam, & tamen generare non poſſunt.

Confirm. 2. quia vel ad rationem Naturæ preſſe dictæ requiritur, quod poſſit generare alium Filium, & in hoc ſenſu Verbum non procederet in ſimilitudinem Naturæ, atque adeo non eſſet Filius, cum non accipiat a Patre Naturam productivam alterius Filii; vel ſufficit, quod Pater communicet Filio Naturam in quantum productivam alterius ſuppoſiti, & non alterius Filii, & ſic Filius in Divinis non eſſet perfecte ſimilis Patri; ſiquidem majorem ſimilitudinem cum Patre habet Filius creatus accipiens ab illo Naturam productivam etiam alterius Filii; ergo impertinenter ſe habet ad rationem Filii, quod Verbum accipiat a Patre Naturam fœcundam.

Reſp. Leopardum, Lyciſcam, & ſimiles dici Filios, vel quia poſſunt in aliquibus Regionibus generare, ut docet Plinius; vel quia per accidens tantum non generant, non vero ex intentione Naturæ. Pardus enim, & Leæna natura ſua intendunt Filium perfecte ſimilem generare. Vel demum dicas, Leopardum non eſſe perfecte, & univoce Filium, eo quod non accipiat Naturam perfecte ſimilem generanti, neque in operationibus tranſeuntibus, neque in ipſis etiam immanentibus.

Ad 1. confirm. ſicut Angeli habent rigoroſe naturam, licet careant principio vegetandi, & tamen Homo non eſſet perfecte ſimilis Genitori, ſi non acciperet ab illo principium vegetandi, quod poteſt participare; ita Angeli habent rigoroſam naturam, per hoc, quod ſit principium intellectionum, & volitionum, licet careat principio productivo alterius Angeli, utpote iis indebito. Homo tamen ſicut non eſſet perfecte ſimilis Genitori in Natura, ſi non acciperet ab illo principium vegetandi; ita ſi non acciperet principium productivum alterius Hominis, eo quod hujus ſit capax; ergo pariter Verbum non procederet in ſimilitudinem Naturæ perfectam, ſi non acciperet a Patre fœcunditatem, quæ poteſt alteri a Patre communicari.

Ad 2. Filius creatus ex imperfectione habet, quod accipiat a Patre vim productivam alterius Filii, quia Filius creatus ex imperfectione poteſt multiplicari. Contra vero Filius Divinus ex infinita perfectione eſt immultiplicabilis; unde ſolum poteſt a Patre accipere vim productivam alterius ſuppoſiti, non alterius Filii. Hinc Filius Divinus perfectiori modo eſt ſimilis Patri, quam Filius creatus; eo modo, quo Deus v. gr. dicitur perfectiori modo liber, quam Creatura, licet Creatura ſit libera etiam ad peccandum, non vero Deus.

Neque replices, quod etiam Spiritus Sanctus a principio ſpirante accipiat Naturam Divinam ſecundum omnia prædicata Naturæ, quæ poteſt ſine imperfectione ipſe recipere; unde pariter dici poſſet Filius ſaltem minus perfectus. Nam Spiritus Sanctus non accipit a Patre, & Filio id, quod omni, & ſoli Filio convenit, & quod poteſt in Divinis ſecundum ſe communicari, ſci-

ſcilicet fœcunditatem, & ideo non eſt dicendus Filius minus perfectus, niſi forte lis ſit de voce.

V. Objic. 2. Ad conceptum Naturæ Divinæ non ſpectat fœcunditas; ergo Verbum non eſt Filius, quia accipit Naturam fœcundam. Prob. antecedens. Nam Spiritus Sanctus habet eandem Naturam Divinam, & tamen non habet fœcunditatem. Conſequentia videtur ſequi, quia Verbum eſt Filius per hoc, quod procedat in ſimilitudinem Naturæ; poteſt autem eſſe perfecte ſimilis in Natura Patris independenter ab acceptione fœcunditatis; ergo non eſt Filius, quia accipit fœcunditatem. Sicuti enim quia ad Naturam Divinam non ſpectat Paternitas, ideo Filius eſt perfecte ſimilis Naturæ Patris, licet non accipiat ab illo Paternitatem; ita a pari. Et ratio a priori eſt, quia ad conceptum Naturæ Divinæ ſolum ſpectat eſſe principium virtuale operationum Divinarum eſſentialium, ſcilicet intelligendi, & volendi, quod perfectiſſime a Filio participatur.

Confirm. Si deberet Verbum participare fœcunditatem Patris, ut dicatur Filius, ſeu procedens in ſimilitudinem Naturæ, ſequeretur, quod non eſſet perfecte, & univoce ſimilis Patri, licet participet fœcunditatem; cum non participet vim generativam Patris.

Reſp. Verum quidem eſſe, quod ad conceptum Naturæ Divinæ, prout eſt in Tribus, non ſpectet fœcunditas; cum Spiritus Sanctus habeat completiſſimam Naturam Divinam ſine fœcunditate: falſum tamen eſt, Naturam Divinam, prout eſt in Patre, non dicere formaliter fœcunditatem: atque adeo ut Filius ſit perfecte ſimilis Patri in Natura Divina prout contracta ad Patrem, debet accipere etiam fecunditatem. Sic ad conceptum Naturæ Angelicæ non ſpectat eſſe principium operationum ſenſitivarum, aut principium productivum alterius ſuppoſiti; ad conceptum vero Naturæ humanæ utrumque hoc ſpectat; & ideo ut a Filio accipiatur humana Natura ſimilis Patri, debet utrumque illud principium accipi.

Neque dicas, hinc ſequi, quod Pater, Filius, & Spiritus Sanctus non ſint unius, ejuſdemque Naturæ; ſiquidem natura Patris, & Filii importat fœcunditatem, quam non importat natura Spiritus Sancti. Nam contra eſt, quia natura Divina concipi poteſt prout communis Tribus, & ſic præſcindit a fœcunditate: poteſt etiam concipi, prout communis Patri, & Filio, & ſic involvit fœcunditatem, quam excludit prout contracta ad Spiritum Sanctum. Poteſt demum concipi, prout eſt in ſolo Patre, & ſic non ſolum dicit fœcunditatem communicabilem Filio, ſed etiam principium generativum, quod eſt ſimpliciter incommunicabile. Quare ſicut in Deo concipimus intellectionem, & volitionem tum eſſentialem, tum notionalem, ita concipere debemus tum naturam eſſentialem, quæ eſt communis tribus, tum notionalem, quæ ita convenit Patri, ut etiam Filio communicetur, conſiſtens in principio productivo alterius ſuppoſiti.

Ad confirm. Filius Divinus, licet non accipiat vim generativam, adhuc eſt perfecte ſimilis Patri, cum communicet in omnibus ejus prædicatis, quæ a Patre in quantum tali communicari poſſunt; Pater autem ſolum communicare poteſt fecunditatem, non vim generativam ex infinitate perfectionis. At Spiritus Sanctus, licet ex infinitate etiam perfectionis non accipiat fœcunditatem, non per hoc dici poteſt Filius, cum non competat illi prædicatum fœcunditatis, quod omni, & ſoli Filio competit, atque adeo per ſe ſpectat ad rationem Filii.

VI. Objic. ult. Natura definitur Principium motus, & quietis in eo, in quo eſt; ergo principium productivum alterius non ſpectat ad definitionem Naturæ; atque adeo ſimilitudo in Natura requiſita ad conceptum Generationis non eſt ſimilitudo in Natura fœcunda.

Confirm. a poſteriori; quia Patres Latini diſputantes cum Græcis, ut probarent, Spiritum Sanctum procedere a Filio, nunquam uſi ſunt hac ratione (quæ cæteroqui eſſet obvia, & apertiſſima) quod Filius conſtituatur per acceptionem Naturæ fœcundæ; ergo ſignum eſt, hoc non ſpectare ad rationem Filii qua talis.

Reſp. Naturam definiri Principium motus in eo, in quo eſt, & idcirco includere debet principium productivum alterius; licet enim terminus productus non ſit in principio producente, actio tamen productiva eſt in principio; in Divinis enim virtus productiva ad intra cum actione productiva identificatur, & in creatis actio productiva ſupponitur eſſe in Agente; quare Natura eſt principium motus in eo, in quo eſt, etiam quatenus eſt principium productivum. Præterquamquod etiam terminus productus, ſcilicet Filius, eſt in Patre ſe-

cundum eſſentiam, in qua identificatur. Deinde tranſmiſſo, quod Natura, prout definitur a Philoſopho, non ſignificet principium productivum alterius; at Natura, prout ſumitur in definitione Generationis, hoc debet reſpicere, cum hoc ſit commune omni, & ſoli Filio tam Increato, quam creato, ſcilicet habere ſimilitudinem in fœcunditate Naturæ; eſſe vero principium operationum immanentium, licet conveniat omni Filio, non tamen convenit ſoli Filio, cum etiam Spiritui Sancto conveniat eſſe Patri ſimilem in principio intelligendi, & volendi. Et ratio eſt, quia, ut notat Zunica, in definitione Generationis Natura venit, in quantum eſt quoddam principium conjunctum, & intrinſecum operandi de ſubſtantia ſua aliquod ſuppoſitum vivens, qui eſt modus operandi proprius ſubſtantiæ viventis; & ideo Natura in definitione Generationis debet venire non ſolum ut eſt principium operationum immanentium, ſed etiam tranſeuntium.

VII. Hinc fit 1. quod licet largo modo dici poſſit cum Damaſc. lib. 1. de Fide c. 18. Spiritus Sanctus imago Filii, quatenus eſt illi perfecte ſimilis in natura eſſentiali; ſolus tamen Filius eſt vera, ac preſſe dicta imago Patris, quia ſolus Filius vi ſuæ proceſſionis eſt ſimilis Patri tam in natura eſſentiali, quam in notionali, atque adeo perfecte repræſentativus ſui principii. Fit 2. veriſſimum eſſe, quod habet Auguſtinus, & Magiſter ſententiarum, Verbum eo eſſe Filium, quo Verbum, & e contra: per hoc enim quod ſit Verbum repræſentans omnia prædicata etiam notionalia Patris, dempta Paternitate, habet rationem Filii, & e contra.

Ad confirmationem: Patres Latini diſputantes cum Schiſmaticis non poterant aſſumere, ſed debebant oſtendere, Filium habere vim productivam Spiritus Sancti, unde non poterant contra ſchiſmaticos oſtendere, Spiritum Sanctum procedere a Filio ex hoc fundamento, quod ſcilicet de ratione Filii ſit accipere naturam fœcundam. Nos autem ſupponimus de Fide certum, quod Filius Divinus ſit fœcundus; unde ex hac notitia certa ex Fide, & ex notitia lumine naturali habita, quod Filius creatus accipiat a Patre Naturam fœcundam, dicimus, omni, & ſoli Filio competere fœcunditatem, atque adeo de ratione Filii eſſe accipere naturam fœcundam; & idcirco ſolum Verbum eſſe Filium, quia ſolum Verbum accipit naturam fœcundam.

QUÆSTIO V.

Utrum Verbum procedat ex cognitione tum neceſſariorum, tum contingentium?

I. Filius procedens per intellectum eicitur Verbum, ut habetur Joan. 1. *In principio erat Verbum*, hoc eſt terminus locutione productus; & ideo Auguſtinus 7. de Trinit. 2. dixit, *Filium eſſe Verbum, quia eſt Sapientia genita*. Quia tamen ſolus Pater loquitur Filio, ſeu reddit Filium intelligentem Verbo a ſua locutione producto, hinc ſolus Pater producit Verbum. Quando vero Scripturæ tribuunt locutionem Trinitati, juxta illud Pſalm. 32. *Dixit, & facta ſunt: Verbo Domini Cœli firmati ſunt*, tunc Verbum ſumitur improprie pro efficaci imperio Divino circa operationes ad extra, quæ ſe habent inſtar locutionis externæ, quatenus per illas Deus ſe manifeſtat. Verbum itaque proprie dictum in Divinis procedit ab intellectione Patris ut ſuo formali principio. Difficultas nunc eſt, ex quanam intellectione Patris procedat? Prima ſententia Scoti aſſerit, procedere ex cognitione eſſentiæ Divinæ, & attributorum. Secunda Becani ex cognitione etiam Patris. Tertia Vaſquii ex cognitione etiam Filii. Quarta Arrubal ex cognitione etiam Spiritus Sancti. Quinta communior ex cognitione omnium neceſſariorum tum intra, tum extra, atque adeo etiam poſſibilium. Ultima ex cognitione etiam contingentium, ut Arriaga, & alii Recentiores.

II. Dico 1. Verbum procedit ex cognitione omnium neceſſariorum. Ita Thomiſtæ, Lumbier, Suar. lib. 8. c. 6. Maurus, & fere omnes Societatis ex D. Th. qu. 34. art. 1. ad 3. & Auguſtino 16. de Trinit. c. 14. ubi ait, Verbum eſſe de omnibus, quæ ſunt in ſcientia Dei; nam ſi aliquid minus eſſet in Verbo, quam in ſcientia, Verbum non eſſet adæquatum.

Prob. Verbum Divinum eſt Verbum perfectiſſimum; ergo Pater debet per Verbum dicere omnia, quæ ipſe cognoſcit, atque adeo debet Verbum procedere ex adæquata ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ſeu ex cognitione omnium omnino neceſſariorum: ſicut etiam Spiritus Sanctus procedere debet ex amore omnium, quæ neceſſario Deus amat.

Con-

Confirm. 1. quia Verbum procedere debet perfectum, & plenum in linea intellectivi, & dicibilis, quantum poſſibile eſt; poteſt autem accipere cognitionem omnium necesſariorum, & ea exprimere, ſeu dicere: ergo de facto ita contingit.

Confirm. 2. Verbum juxta viam Scoti procedit ex cognitione comprehenſiva Divinæ esſentiæ; ergo procedit non ſolum ex cognitione esſentiæ, ſed etiam Perſonalitatum, & poſſibilium, atque adeo omnium necesſariorum. Prob. conſequentia, quia impoſſibile eſt comprehendere esſentiam Divinam, quin ſaltem indirecte comprehendantur Perſonalitates, quæ in illa radicantur, & poſſibilia, quorum Deus eſt idea neceſſaria; cum non poſſit unum correlativum ſine altero comprehendi, aut ſaltem altero non cognito; ſiquidem ex Philoſopho correlativa ſunt ſimul natura, & cognitione; ergo ex hoc, quod Verbum procedat ex cognitione comprehenſiva esſentiæ Divinæ, debet etiam procedere ex cognitione Perſonalitatum, & poſſibilium, & ſic dicere quæcumque Pater ſua comprehenſione intelligit.

Neque dicas, quod Pater primario cognoſcat esſentiam Divinam, & ſecundario Perſonalitates, & poſſibilia, & ſic Verbum ſecundum conceptum primarium procedat ex cognitione esſentiæ, & ad ſummum ipſius Patris, cujus Verbum eſt imago, & ſecundario ex cognitione omnium aliorum, quæ Pater ſcit; aliter ſicut eſt imago Patris, ita esſet imago reliquorum, quod eſt falſum.

Nam contra eſt primo, quia in cognitione Patris terminata ad esſentiam, & ad reliqua objecta necesſaria non diſtinguuntur ex parte objecti iſtæ formalitates; ergo neque ex parte objecti illæ diſtinguuntur in Verbo; atque adeo Verbum ex parte objecti ſimpliciter eſt expreſſivum omnium necesſariorum, unde procedit ex cognitione omnium, quæ Pater intelligit. Secundo nec poteſt dici, quod Verbum ratione noſtra ſecundum conceptum primarium procedat ex cognitione ſolius esſentiæ: Nam Verbum ex ſuo primario conceptu eſt perfectum, & adæquatum; ergo ex primario conceptu procedere debet ex cognitione comprehenſiva esſentiæ, adæquate exprimendo quæcumque Pater intelligit comprehendendo Divinam esſentiam: atqui Pater comprehendendo ſuam esſentiam neceſſario comprehendit etiam Perſonalitates, & poſſibilia, ut oſtendimus; ergo Verbum ex primario conceptu exprimit omnia neceſſaria; unde procedit ex cognitione omnium neceſſariorum.

Neque obſtat, quod Verbum ſit ſolum Patris imago, aliorum vero ſit exemplar potius, quam imago. Nam imago ex ſua ratione procedere debet a ſuo Prototypo; ſed Verbum ſolum procedit a Patre; ergo ſolius Patris eſt imago; aliorum vero eſt exemplar, quia alia ab ipſo, non ipſum ab aliis procedit. Hinc tamen non fit, quod non poſſit eſſe aliorum expreſſivum, ita ut Pater per Verbum dicat omnia, quæ ipſe cognoſcit, quia licet reliqua non poſſint eſſe objectum quodammodo motivum, poſſunt tamen eſſe objectum pure terminativum.

III. Objic. 1. Ex hoc quod Verbum procedat ex cognitione Patris comprehenſiva, & perfectiſſima, ſequitur, quod non poſſit procedere a cognitione ullatenus abſtractiva, utpote minus perfecta, ſed debeat procedere ex cognitione intuitiva; atqui cognitio intuitiva Patris in priori ad productionem Verbi nequit eſſe intuitiva, niſi eſſentiæ Divinæ, & ad ſummum ipſius Perſonalitatis Patris, non vero Filii, Spiritus Sancti, & poſſibilium; ergo Verbum procedere ſolum poteſt ex cognitione eſſentiæ, & ad ſummum Patris, cujus eſt imago, non vero reliquarum Perſonalitatum, & poſſibilium. Minor videtur perſpicua, quia cognitio intuitiva terminari debet ad exiſtentiam præſuppoſitam objecti; ſed pro illo priori ad productionem Verbi nequit intelligi præexiſtens Filius, Spiritus Sanctus, & poſſibilia; ergo pro illo priori cognitio Patris nequit eſſe iſtorum intuitiva.

Confirm. Si Pater produceret Verbum per cognitionem intuitivam ipſius Verbi, ſequeretur, quod in priori ad productionem Verbi Pater ſciret, Verbum debere ex ſe naſci: ſed hoc eſt falſum; nam juxta doctrinam Cyrilli Alexandr. lib. 1. Theſ. c. 8. *Non eſt concedendum, per prius Patrem doctum fuiſſe, quod Filius ſibi naſceretur, quam quod eum pepererit*: ergo pro illo priori cognitio Patris non poteſt eſſe iſtorum intuitiva.

Reſp. Verbum procedere ex cognitione comprehenſiva, atque adeo intuitiva omnium necesſariorum. Cognitio autem intuitiva, licet debeat terminari ad exiſtentiam objecti, illam tamen præſupponere non debet, niſi aut quando cognitio ab objecto cauſatur, aut quando eſt illius imago; & quia Verbum eſt ſolum imago Patris, a quo producitur, ideo ſolum exiſtentiam Patris debet

bet pro priori præſupponere. Filii autem, ac Spiritus Sancti, & poſſibilium Verbum non eſt imago, ſed potius exemplar; nam ut advertit Maurus n. 25. exemplar procedit ab imagine, non imago ab exemplari: Idcirco pro priori ad Verbum debet quidem præſupponi cognitio Filii, Spiritus Sancti, & poſſibilium, non tamen ut exiſtentium pro illo priori originis; ſicut enim Deus ab æterno cognovit intuitive peccatum Antichriſti ut exiſtens, non tamen ut exiſtens ab æterno, ſed pro ſua temporis differentia: ita in priori ad Verbum Pater intuitive cognoſcit Spiritum Sanctum ut exiſtentem pro poſteriori originis ad Verbum, & Filium ut exiſtentem pro poſteriori originis ad Patrem; at poſſibilia ut exiſtentia ſecundum ſuam poſſibilitatem in poſteriori ad totam Trinitatem. In forma nego minorem. Ad probationem diſtinguo majorem, debet cognitio intuitiva terminari ad exiſtentiam objecti præſuppoſitam pro illo priori, quoties eſt illius imago, aut effectus, concedo; ſecus, nego majorem, & conſequentiam.

Ad confirm. nego minorem. Cyrillus ſolum negavit, quod cognitio Patris præceſſerit nativitatem Filii, eo pacto quo cognitio conſultativa præcedit ea, de quibus ut libere faciendis conſultamus, quod ſomniabat Eunomius, contra quem diſputabat. *Nam*, inquit, *ſi per prius conſilio uſus eſſet, & per prius didicit Filium eſſe futurum, ſpatia certe aliqua Filium præcederent; Ipſe autem temporis, & ſpatii Creator eſt.*

IV. Objic. 1. Cognitio objecti ſecundarii non eſt per ſe requiſita ad productionem Verbi; ſed ſola eſſentia Divina eſt objectum primarium, reliqua ſecundarium: ergo ad productionem Verbi ſolum prærequiritur cognitio eſſentiæ.

Confirm. Si per impoſſibile Pater non cognoſceret Spiritum Sanctum, adhuc cognoſcendo comprehenſive Divinam eſſentiam produceret Verbum perfectiſſimum; ergo a fortiori, ſi non cognoſceret poſſibilia, cum quibus juxta probabilem ſententiam Omnipotentia non connectitur.

Reſp. diſtinguo majorem. Si cognitio objecti ſecundarii non ingreditur in cognitione objecti primarii, omitto majorem, ſi ingreditur, nego majorem, & conſequentiam. Diximus, non poſſe comprehenſive attingi unum relativum non attacto correlativo; unde nequit Patris eſſentia comprehendi, quin attingantur, immo & comprehendantur ſimul Perſonalitates in eſſentia Patris radicatæ, & poſſibilia, quorum Deus eſt idea, & exemplar. Hinc licet cognitio per ſe non pendeat ab objecto ſecundario non connexo cum primario, pendet tamen ab illo, ſi cum primario connectatur; unde nequit unum ſine altero cognoſci; eſto enim unum ſit prius alio prioritate *a quo*, non eſt tamen prius prioritate *in quo*.

Ad confirm. nego antecedens. Si per impoſſibile Pater non cognoſceret Spiritum Sanctum, eo ipſo eſſentiam Divinam non comprehenderet, ut patet. Verbum autem, quod non procedit ex comprehenſione eſſentiæ Divinæ, non eſt perfectum, & adæquatum; ergo in ea hypotheſi Verbum non eſſet adæquatum, nec Divinum. Idemque dicas, ſi Pater non cognoſceret poſſibilia. Ad id, quod additur de Omnipotentia inconnexa: primo ſupponi poteſt, omnipotentiam vel eſse ipſam poſſibilitatem neceſſariam, & actualem poſſibilium, vel ſaltem cum illa connexam: Deinde tranſmiſſo, quod deficiente poſſibilitate poſſibilium, Omnipotentia non deficeret, adhuc dici poteſt cum Arriaga diſp. 52. n. 28. quod licet Deus ſit magis neceſsarius, quam poſſibilitas v. gr. Leonis, adhuc Verbum procedere poteſt ex cognitione eſsentiæ Divinæ magis neceſsariæ, & poſſibilium minus neceſsariorum, ita ut Verbum ſecundum quod eſt expreſſivum eſsentiæ Divinæ, dicatur etiam eſse magis neceſsarium, & ſecundum quod eſt expreſſivum poſſibilium, dicatur eſſe minus neceſsarium; unde ſicut deficiente poſſibilitate Leonis, adhuc Deus maneret Deus uſquequaque perfectus, ita Verbum etiam remaneret perfectiſſimum, licet non exprimeret poſſibilitatem Leonis.

Neque hinc ſequitur, quod pariter Verbum procedere poſset ex cognitione contingentium, & ſic eſse contingens, ſecundum quod eſt expreſſivum contingentium. Nam ut dicemus in ſecunda concluſione, Pater non dicitur attingere contingentia, niſi in poſteriori ſigno ad totam Trinitatem jam conſtitutam, eo quod contingentia conſequantur ad neceſsaria; ſi enim Verbum neceſsarium fundaretur in contingenti, ipſum etiam eſset contingens, ut patet.

V. Objic. ult. Verbum procedit ſolum ex cognitione illius, quod repræſentat; atqui per ſe ſolum repræſentat eſsentiam Divinam, & Paternitatem; cum ſolius Patris ſit imago; ergo ſolum ex cognitione Patris procedit.

Confirm. 1. Si Verbum procederet ex cogni-

gnitione poſſibilium, procederet ex Creaturis ut cognitis, atque adeo aliquatenus indigeret Creaturis.

Confirm. 2. quia Spiritus Sanctus non procedit ex amore poſſibilium; ergo nec Verbum ex poſſibilium cognitione.

Confirm. 3. Ut comprehendatur potentia intellectiva creata, non debent cognoſci in particulari omnes cognitiones, quæ poſſunt ab ea poni; ergo, ut comprehendatur Omnipotentia, ſeu eſſentia Divina, non debent cognoſci in particulari omnia poſſibilia; atque adeo poteſt Verbum procedere ex cognitione comprehenſiva eſſentiæ Divinæ, & non poſſibilium. Antecedens patet. Angelus enim comprehendit ſeipſum, & ſuum intellectum, nec tamen cognoſcit in particulari omnes cognitiones, quas poteſt ponere terminatas ad ſingula poſſibilia; aliter cognoſceret clare, & diſtincte omnia poſſibilia, quod nemo dixerit.

Reſp. Verbum repræſentare dumtaxat Patrem tamquam ejus imaginem naturalem, cum ab eo procedat; reliqua vero repræſentare repræſentatione ſolum intentionali, non ut imaginem naturalem eorum, ſed ut exemplar: Diximus enim, imaginem eſſe a ſuo Prototypo, non vero Prototypum ab imagine. Ubi notandum, Verbum eſſe imaginem totius Patris, licet ſit ſimile Patri ſolum in Natura: & ratio eſt, quia imago in conceptu adæquato non ſolum dicit ſimilitudinem, ſed etiam proceſſionem ab exemplari; ergo ut Verbum ſit imago Patris, ita debet aſſimilari, ut etiam ab eo procedat, atque adeo ſoli Naturæ debet eſſe ſimile, non vero Paternitati.

Ad 1. confirm. Aliud eſt, Verbum procedere ex Creaturis poſſibilibus ut cognitis, aliud procedere ex cognitione poſſibilium: illud importat, quod poſſibilia ſint principium productivum Verbi, & cognitio ſit mera conditio, quod repugnat. Hoc vero importat, cognitionem terminatam ad poſſibilia eſſe principium Verbi, quod veriſſimum eſt; nec hoc importat indigentiam Verbi a Creaturis.

Ad 2. Multi negant antecedens: ſupponunt enim, in Deo amorem, ſeu ſimplicem complacentiam erga poſſibilia eſſe neceſſariam, & idcirco Spiritum Sanctum procedere etiam ex hoc amore neceſſario terminato ad Creaturas poſſibiles; quod videtur docere D. Thom. qu. 37. art. 2. ad 3. ubi habet, *Patrem dicere omnia Verbo, ſicut diligit omnia Spiritu Sancto*. Verum omiſſo antecedente cum Thomiſtis nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia connexio A cum B fert, quod non poſſit cognoſci A comprehenſive, quin cognoſcatur etiam B; at non fert, quod non poſſit amari A, non amato B; ut patet in connexione contritionis cum peccato; ergo ex comprehenſione eſſentiæ Divinæ connexæ cum poſſibilibus ſequitur cognitio, non vero amor poſſibilium; atque adeo ex hoc quod Verbum procedat ex comprehenſione Divinæ eſſentiæ, infertur, quod procedat etiam ex cognitione poſſibilium: contra vero ex hoc quod Spiritus Sanctus procedat ex amore perfectiſſimo Divinæ eſſentiæ, non infertur, quod procedat etiam ex amore poſſibilium.

Ad 3. nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia potentia intellectiva creata nequit ſe ſola ponere cognitionem ſine concurſu ſpeciei impreſſæ intentionalis ſe tenentis ex parte objecti; & ideo ut hujuſmodi potentia comprehendatur, ſufficit, ſi cognoſcatur, quod poſſit ponere quamcumque cognitionem in genere, ad quam adjuvetur a ſpecie intelligibili; at Omnipotentia ſe ſola poteſt ponere poſſibilia; ergo ut comprehendatur, debent in particulari omnia poſſibilia cognoſci.

VI. Dico 2. Verbum non procedit ex cognitione contingentium; atque adeo neque ex ſcientia viſionis, ut docent communiter contra Valentiam, Zunicam, Arriag. diſp. 52. ſect. 4. Maur. diſp. 102. Neque ex ſcientia media, quæ pariter participat de contingenti, licet non præſupponat decretum liberum actu exiſtens; quod pariter Recentiores communiter docent contra Molin.

Prob. ex Amico hic n. 162. Omnia contingentia in Deo ſunt poſteriora neceſſariis, quin poſſit aliquod contingens præire neceſſarium; atqui Verbum eſt neceſſarium; ergo tum decreta libera, tum etiam ſcientia viſionis, & media conſequuntur in Deo ad productionem Verbi, atque adeo nequit Verbum procedere a ſcientia contingentium. Probatur major, quia ſi poſſet in Deo contingens ſecundum quod contingens præire, ac producere neceſſarium, ſequeretur, quod ſicut contingens poteſt non eſſe, ita poſſet non eſſe id, quod ab eo produci debet; atque adeo neceſſarium, quod producitur a contingente, non eſſet neceſſarium.

Neque dicas, quod ſicut Deus eſt neceſſarius ſecundum entitatem, non vero ſecundum denominationem volentis, aut cognoſcentis ſcientia viſionis v. gr. Mundum; ita Verbum, quod producitur ab hac ſcientia

tia viſionis, ſit neceſſarium quoad entitatem, non quoad denominationem exprimentis Mundi exiſtentiam. Nam per Adverſarios Verbum ſecundum entitatem neceſſariam procedit a Patre, ut habente ſcientiam viſionis; ergo ſicut Pater ſecundum hanc denominationem reduplicando ſcientiam viſionis eſt contingens, ita deberet eſſe contingens ipſum Verbum ſecundum entitatem, ſecundum quam procedit a principio contingenti, quod repugnat; unde Anſelmus aperte docet, quod Verbum variatis contingentibus, maneret omnino invariatum.

Confirm. nemo Theologorum ſomniavit, quod decreta libera ſint in Patre, & Filio ſpirantibus in priori originis, ita ut Spiritus Sanctus etiam a decretis liberis procedat, eo quod non poſſit neceſſarium prodire a contingenti; ergo neque poteſt Verbum procedere a ſcientia contingentium.

VII. Objic. 1. authoritatem Auguſtini lib. 11. de Trin. c. 13. dicentis, *Verbum Divinum eſſe de omnibus, quæ ſunt in ſcientia Dei*; ſed in ſcientia Dei ſunt etiam contingentia; ergo Verbum procedit etiam ex cognitione contingentium.

Confirm. Filius accipit a Patre omnia præter Paternitatem, juxta illud Chriſti Domini: *Omnia mea tua ſunt; Mea doctrina non eſt mea, ſed ejus, qui miſit me:* ergo Filius non ſolum accipit a Patre ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed etiam viſionis.

Reſp. Verum quidem eſſe, quod Verbum Divinum ſit de omnibus, quæ ſunt in ſcientia Dei, atque adeo etiam de contingentibus, quatenus etiam contingentia repræſentat; negandum tamen, quod ex cognitione contingentium procedat; hujuſmodi enim cognitio in Patre mere concomitanter, ac veluti per accidens ſe habet ad ejus productionem. Sicut enim decreta libera ſpectant ad totam Trinitatem, & illa ſolum per accidens, & concomitanter ſe habent ad Spiritus Sancti productionem; ita ſcientia viſionis eſt communis tribus, & per accidens ſe habet ad productionem Verbi: non ſecus ac virtus ſpirativa eſt communis Patri, & Filio, nec habet ullam prioritatem relate ad productionem Filii; & ſicut ſpeciali modo dicitur Spiritus Sanctus conferre nobis dona per hoc, quod procedat ut Amor ſpiratus; ita ſpeciali modo Verbum dicitur repræſentare contingentia per hoc, quod procedat ut Sapientia genita.

Ad confirm. Verbum per ſuam proceſſionem accipit a Patre omnia, quæ habet; non tamen omnia accipit ex vi ſuæ proceſſionis; ea enim, quæ libere competunt Verbo, tantum identice, & concomitanter, ſeu radicaliter conveniunt illi per ſuam proceſſionem; quod proportionaliter dicendum de decretis liberis relate ad proceſſionem Spiritus Sancti.

VIII. Objic. 2. Verbum procedit ex cognitione Patris perfectiſſima; perfectior autem eſt cognitio, quæ attingit præter neceſſaria etiam contingentia; ergo procedit ex cognitione etiam contingentium.

Confirm. Verbum procedit ex cognitione comprehenſiva eſſentiæ Divinæ; ergo etiam ex cognitione contingentium. Probatur conſequentia, quia comprehenſio objecti fert cognitionem omnium, quæ in illo ſunt cognoſcibilia, cum debeat attingere omnia prædicata tum abſoluta, tum reſpectiva objecti; atqui ex ſuppoſitione decreti de exiſtentia futurorum hæc ſunt cognoſcibilia in eſſentia Divina, utpote connexa cum illis ex ſuppoſitione talis decreti: ergo.

Reſp. diſt. maj. ex cognitione perfectiſſima quoad entitatem, concedo, quoad denominationem, ſeu quoad terminationem liberam, nego majorem, & diſtinguo minorem: Cognitio attingens præter neceſſaria etiam contingentia eſt perfectior, quam attingens tantum neceſſaria, ſi facit ſenſum, quod non eſſet perfecta, ſed chimærica, ſi tantum attingeret neceſſaria, concedo: ſi faciat ſenſum, quod cognitioni attingenti neceſſaria ſuperaddatur nova perfectio per hoc, quod attingat etiam contingentia, nego minorem, & conſequentiam.

Ad confirm. nego conſequentiam. Ad probationem diſtinguo majorem; comprehenſio fert cognitionem objecti, & omnium, quæ in illo ſunt cognoſcibilia per ſe, & ratione formalitatis neceſſariæ, concedo, ratione formalitatis liberæ nullam ſuperaddentis perfectionem objecto, nego majorem, & conſequentiam; unde fit, Verbum procedere per ſe ex cognitione Divinorum decretorum, quoad eorum entitatem, per accidens vero, & concomitanter ex cognitione illorum ſub conceptu terminationis contingentis ad Creaturas.

IX. Ex quibus fit, proportionaliter eſſe diſcurrendum de proceſſione Spiritus Sancti a Patre, & Filio; procedit enim ab utroque ex amore Divinæ eſſentiæ, Perſonarum, & Creaturarum ut poſſibilium, non

non ut contingentium. Ubi advertendum, quod Pater, & Filius amant ſe Spiritu Sancto tanquam termino per dilectionem producto, ita ſcilicet ut illi dilectionem eſſentialem communicent: Eo pacto quo Pater dicit omnia Verbo tanquam termino vi cognitionis perfectiſſimæ Patris producto, quatenus illi Sapientiam eſſentialem communicat. Verum ſicut Pater eſt formaliter Sapiens per ſapientiam eſſentialem identificatam cum tribus Perſonis, non vero per Sapientiam productam identificatam cum ſolo Filio; ita Pater, & Filius formaliter diligunt ſe amore eſſentiali identificato cum tribus Perſonis, non vero per amorem notionalem productum, identificatum cum ſola Perſona Spiritus Sancti. Et ſicut principium quo productivum Verbi, ſeu Sapientiæ genitæ in noſtra ſententia eſt ipſa Sapientia eſſentialis Patris ut connotans Paternitatem: ita principium quo productivum Spiritus Sancti eſt amor eſſentialis identificatus cum Divina eſſentia communi Tribus, ut connotans tamen utramque Perſonalitatem Patris, & Filii reciproce ſe amantium, & conſpirantium eadem virtute Spirativa.

QUÆSTIO VI.

Utrum Spiritus Sanctus diſtingueretur a Filio, ſi ab illo non procederet.

I. Spiritum Sanctum procedere de facto a Patre, & Filio, eſt de fide contra Græcos ſchiſmaticos: dicitur enim in Symbolo fidei, *Qui a Patre, Filioque procedit*; idque aperte colligitur ex verbis illis Jo: 15. *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre*: & Jo: 16. *Si autem abiero, mittam eum ad vos*. (Miſſio enim Divinarum Perſonarum non poteſt competere per imperium, aut per conſilium, ſed ſolum ratione originis, ut notat Auguſtinus 5. de Trin. cap. 14. Nazianz. & alii Patres apud Petavium, & Ruiz) Et ratio a priori eſt, quia ex Concilio Florentino, Filius omnia accipit a Patre præter Paternitatem, juxta illud Jo. 16. *Omnia, quæ habet Pater, mea ſunt*; ergo Filio etiam competit vis ſpirandi Spiritum Sanctum.

Neque obſtat primo, quod ſicut Pater ſe ſolo generat Filium per intellectum; ita videatur poſſe ſe ſolo ſpirare Spiritum Sanctum per voluntatem. Nam, ut Spiritus Sanctus procedat juxta locutiones Sanctorum Patrum, ut *Amor reciprocus duorum*, ſeu ut *Nexus*, *Amplexus*, *Oſculum Patris, & Filii*, requiritur, ut a Patre ſimul, & Filio per voluntatem procedat.

Neque obſtat 2. quod Chriſtus D. ſolum mentionem faciat de proceſſione Spiritus Sancti a Patre, dum dicit, Jo. 15. *Ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*. Nam quamvis Chriſtus D. in hoc textu explicite ſolum mentionem faciat de proceſſione Spiritus S. a Patre, ut innuat more ſuo, omnia ad Patrem referri tanquam ad primum principium, a quo etiam ipſe eſt; nihilominus etiam implicite meminit proceſſionis ejuſdem Spiritus S. a ſe, dum dicit, *Ego mittam Spiritum veritatis*; cum non poſſit illum mittere, niſi a ſe procedat; Sicut Filius non poteſt a Patre mitti, niſi procedat a Patre. Propterea Matth. 10. dicitur, *Qui me recipit, recipit eum, qui me miſit*. & Jo. 8. *Ego, & qui miſit me Pater*. Unde fit, Patri ſolum convenire, quod mittat, Spiritui Sancto ſolum, quod mittatur; Filio vero, quod mittat ſimul, & quod mittatur. Quamvis ad miſſionem non ſolum requiratur ratio principii ad intra ex parte mittentis, & originis paſſivæ ex parte miſſi, ſed etiam quod Perſona, quæ mittitur, vi miſſionis habeat eſſe novo modo, videlicet per aliquem effectum temporalem, qui eidem perſonæ miſſæ ſpecialiter conveniat: Sicut Filius miſſus habuit novum eſſe per Incarnationem; & Spiritus Sanctus miſſus ſpeciali modo ſuis donis ſeſe effudit in Apoſtolos. In eo autem ſenſu dicitur Spiritus miſiſſe Filium, Iſaiæ 48. ubi hec habentur; *Ex tempore antequam fieret, ibi eram, & nunc Dominus meus miſit me, & Spiritus ejus*; in quantum Spiritus Sanctus miſit Chriſtum qua hominem; niſi malis dicere, quod ibi miſſio ſumatur minus rigoroſe, prout importat effectum temporalem toti Trinitati communem.

Difficultas nunc eſt, Num Spiritus Sanctus diſtingueretur a Filio realiter, ſi per impoſſibile ab illo non procederet? Goffredus Torres apud Scotum, & alii putarunt, hanc hypotheſim eſſe ſui deſtructivam, atque adeo inutilem ad perfectius cognoſcendas rationes formales conſtitutivas Filii, & Spiritus Sancti, ac invicem diſtinctivas. Sed in oppoſitum eſt communiſſimus Theologorum ſenſus, qui tot ſæculis quæſtionem hanc agitarunt propter Græcos negantes,

tes, Spiritum Sanctum procedere a Filio: Ad quem errorem confutandum Patres Latini cum Joanne Theologo, & Beſſarione in Concilio Florentino uſi ſunt hac ratiocinatione ducente ad impoſſibile; quod ſi non procederet a Filio, ab eo non diſtingueretur. Et ratio, cur hypotheſis non ſit inutilis, eſt, quia neque eſt deſtructiva ſubjecti adæquate, neque ſecundum rationem ultimo conſtitutivam illius: licet enim Filius ſi non ſpiraret, non eſſet Filius Divinus realis, de cujus ratione eſt, quod accipiat a Patre omnia præter Paternitatem, atque adeo quod accipiat ſpirationem activam; hæc tamen hypotheſis chimærica deſtruit ſolum partialiter rationem Filii retinendo in illo rationem generationis, ſeu proceſſionis per intellectum, ac imaginis conſubſtantialis, quæ eſt ratio differentialis competens ſoli Filio, negando illi dumtaxat vim ſpirativam, quam habet cum Patre communem. Sic non inutiliter quæritur v. gr. an ſi per impoſſibile Homo eſſet rationalis, & non Animal, adhuc ſentiret; in qua hypotheſi non deſtruitur ratio ultimo conſtitutiva hominis, unde non ſequitur per locum intrinſecum utraque pars contradictionis, quæ certe ſequeretur in hac alia hypotheſi, Utrum ſi Homo non eſſet rationalis, diſcurreret, vel utrum ſi Filius non eſſet Filius, diſtingueretur a Spiritu Sancto?

III. Qua in re duo advertenda. Primum ex P. Thyrſo Gonzalez hic, Tripliciter poſſe per locum intrinſecum ſequi utramque partem contradictionis, primo ex defectu conſtituti, v. gr. ſi Homo non eſſet Homo; Secundo ex defectu conſtitutivi ultimi, ſeu differentialis, v. gr. ſi Homo non eſſet rationalis; Tertio per defectum termini relationis, v. g. ſi Pater Æternus eſſet ſine Filio: cum enim relativa ſint ſimul natura, & cognitione, deficiente termino deficit per locum intrinſecum ipſa relatio.

Secundo notandum ex Mauro qu. 106. n. 27. rigoroſe loquendo illud dici, quod ſequatur per locum intrinſecum, quod ſequitur ex prædicato hypotheſis, ſequi vero per locum extrinſecum, quod ſequitur ex ſubjecto hypotheſis. V. gr. in hac hypotheſi, ſi Homo non eſſet Animal, per locum intrinſecum non ſentiret, per locum extrinſecum ſentiret; & in caſu noſtro, ſi Spiritus Sanctus non procederet a Filio per locum intrinſecum, juxta viam Thomiſticam, non diſtingueretur, quia non haberetur oppoſitio relativa, quæ eſt præciſa radix diſtinctionis in Divinis; per locum vero extrinſecum diſtingueretur, quia Spiritus Sanctus nequit non diſtingui a Filio; cum Filius debeat omnia accipere a Patre præter Paternitatem, unde accipere debeat ſpirationem activam, ratione cujus realiter diſtinguitur a Spiratione paſſiva propter oppoſitionem relativam cum illa.

IV. Dico nunc cum fere communiſſima contra Scotiſtas. Si Spiritus Sanctus a ſolo Patre procederet, non diſtingueretur realiter a Filio, ſed uterque eſſet una, eademque Perſona genita ſimul, & ſpirata; non ſecus ac de facto eadem Perſona Patris eſt ſimul Genitor, & ſpirans. Concluſio uſque adeo communiter recipitur, ut Ruiz diſp. 68. ſect. 5. putet, oppoſitam ſententiam carere ſolida probabilitate, poſtquam Ioannes Theologus, & Beſſarion in Concilio Florentino hac ratiocinatione uſi ſunt contra Græcos: ſi Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ab eo non diſtingueretur, tacite illam approbante Concilio.

Prob. In hac hypotheſi inter Filium, & Spiritum Sanctum non daretur oppoſitio relativa producentis, & producti; ergo non daretur diſtinctio realis. Conſequentia probatur ex illo axiomate receptiſſimo Boetii, quod traditur ab Anſelmo lib. de proceſs. Spiritus Sancti c. 2. *In Divinis omnia ſunt unum, ubi non obviat relationis oppoſitio*. Et ratio eſt, quia diſtinctio realis quoties non fundatur in oppoſitione relativa, ſupponit limitationem in diſtinctis; ſiquidem idcirco A diſtinguitur, ſeu non excurrit ad B, quia eſt limitatum; ergo cum in Deo non detur limitatio, Perſonalitatum diſtinctio unice oriri poteſt ab oppoſitione relativa, quæ in hypotheſi quæſtionis non daretur inter Filium, & Spiritum Sanctum; unde non diſtinguerentur realiter.

Confirm. 1. quia non alia de cauſa dicimus, attributa Divina non diſtingui realiter ab eſſentia, nec inter ſe, niſi quia diſtinctio realis de ſe fert limitationem, & compoſitionem, atque adeo imperfectionem, quoties non fundatur in oppoſitione relativa. Hinc ſi relationes diſparatæ poſſent realiter diſtingui, a fortiori deberent diſtingui attributa, cum de ſe magis opponatur abſolutum reſpectivo, quam unum reſpectivum alteri reſpectivo, quod non eſt correlativum.

V. Confirm. 2. quia de facto realiter identificatur in Patre relatio Genitoris, & rela-

relatio ſpirantis, quæ non opponuntur relative, ſed diſparate; ergo in ea hypotheſi, in qua Filius non ſpiraret, (unde relatio Geniti, & relatio ſpirati non opponerentur relative, ſed diſparate) deberent pariter identificari; atque adeo ſicut de facto una, eademque Perſona Patris eſt ſimul Genitor, & ſpirans, ita in ea hypotheſi chimærica una, eademque Perſona eſſet genitus, & ſpiratus.

Neque dicas cum Scotiſtis, non repugnare, quod idem agens duplici actione totali producat duos terminos, & ideo poteſt eadem Perſona Patris eſſe Genitor, & ſpirans; repugnare tamen, quod idem terminus duplici proceſſione adæquata producatur, præſertim in Divinis, altera enim ex iis proceſſionibus eſſet ſuperflua; & ideo non poteſt eadem Perſona eſſe Genitus, & ſpiratus.

Nam contra eſt, quia in ea hypotheſi idem terminus, qui eſſet genitus, & ſpiratus, produceretur per unam tantum proceſſionem, quæ ſimul eſſet ab intellectu, & voluntate Patris, unde proceſſio per intellectum, & proceſſio per voluntatem eſſent proceſſiones realiter inadæquatæ, & ſolum formaliter adæquatæ; non ſecus ac de facto proceſſio activa Genitoris, & ſpirantis in Patre.

VI. Confirm. ult. quia in Concilio Tolet. 11. c. 1. dicitur: *In relatione Perſonarum numerus cernitur; hoc ſolo numerum inſinuant, quod ad invicem ſunt*; ergo ex Concilio diſtinguuntur, & multiplicantur Perſonæ Divinæ unice ob oppoſitionem relativam. Quod etiam docuit Niſſen. dicens: *Eo diſtinguitur Spiritus a Filio, quod per ipſum eſt*; necnon Auguſt. apud Petav. lib. 7. de Trinit. c. 9. Anſelm., Dionyſ.; ut proinde non nemo dixerit oppoſitam ſententiam non eſſe tutam in Fide. Verum ab his cenſuris omnino abſtinendum, tum quia in virtute ſanctæ obedientiæ ab Innoc. XI. interdicitur in diplomate Theſium confixarum, ne cenſura ulla notentur opiniones, quæ hinc inde apud Catholicos controvertuntur; tum etiam quia Sacra Congregatio Pauli V. juſſu declaravit, immunem eſſe a Cenſuris Doctrinam Scoti, edixitque, ne quis librorum cenſor prohibere Typis auderet, quod certo conſtaret ex Scoto depromptum eſſe.

Reſpondent Scotiſtæ, non eſſe idem oppoſitionem relationis, & oppoſitionem relativam: oppoſitio relativa habetur, quando relationes inter ſe opponuntur, ut relatio Genitoris, & Geniti; oppoſitio vero relationis habetur, quando relationes ſunt diſparatæ, ut relatio Genitoris, & ſpirantis, aut Geniti, & ſpirati. Quando Patres docent, in Divinis omnia eſſe unum, ubi non obviat relationis oppoſitio, non ſunt intelligendi, quod non detur diſtinctio niſi inter relationes oppoſitas, cum etiam dari poſſit inter relationes diſparatas; & ideo in ea hypotheſi Filius diſtingueretur a Spiritu Sancto, licet ab illo non procederet.

Sed contra eſt, quia Authores, & rationes adductæ evincunt, diſtinctionem realem in divinis unice haberi ex oppoſitione relativa. Concilium Toletanum laudatum dicit, numerum Perſonarum haberi, *quia ad invicem ſunt*; aliter etiam attributa poſſent realiter diſtingui, & relationes diſparatæ Genitoris, & ſpirantis deberent pariter de facto in Patre diſtingui, unde quatuor eſſent Perſonæ.

VII. Objic. 1. de facto relationes Genitoris, & ſpirati (ſicut etiam Geniti, & ſpirati) realiter diſtinguuntur, licet inter illas non intercedat oppoſitio relativa; ergo ad diſtinctionem realem ſufficit oppoſitio relationum diſparatarum; hæc autem haberetur inter Filium, & Spiritum Sanctum, etiamſi Filius non ſpiraret; ergo in ea hypotheſi diſtinguerentur realiter.

Confirm. 1. quia ſi Spiritus Sanctus procederet a ſolo Filio, & non a Patre, adhuc a Patre diſtingueretur ob ſolam oppoſitionem relationum diſparatarum: ergo pariter ſi Spiritus Sanctus a ſolo Patre procederet, & non a Filio, adhuc a Filio diſtingueretur.

Neque dicas, diſparitatem eſſe, quia ſi Spiritus Sanctus procederet a ſolo Filio, adhuc opponeretur relative Patri mediate, quia immediate opponeretur Filio ſpiranti, & Filius opponeretur relative Patri generanti: hæc autem oppoſitio relativa mediata non haberetur, ſi Spiritus Sanctus a ſolo Patre procederet, unde non deberet a Filio diſtingui. Nam contra eſt, quia ſicut Deitas radicans ſpirationem activam mediate opponitur relative ſpirationi paſſivæ, ſcilicet media ſpiratione activa, & tamen Deitas identificatur cum ſpiratione paſſiva; ita Pater generans Filium opponitur mediate Spiritui Sancto in hypotheſi, quod Pater non ſpiraret, & tamen deberet cum Spiritu Sancto identificari, niſi verum eſſet, quod oppoſitio relationum diſparatarum impediret identitatem inter Patrem, & Spiritum Sanctum.

Con-

Confirm. 2. Avus diſtinguitur a Nepote, etiamſi Nepos non procedat immediate ab Avo, idque ob meras individuationes diverſas, non vero ob oppoſitionem relativam mediatam; ergo Pater diſtinguitur a Spiritu Sancto, etiamſi Spiritus Sanctus non procederet immediate a Patre, idque ob relationes diſparatas diverſas.

Reſp. nego antecedens; de facto Relatio Genitoris, & ſpirati, ſeu Pater, & Spiritus Sanctus realiter diſtinguuntur non ob meram oppoſitionem relationum diſparatarum, ſed ob oppoſitionem relativam mediatam, quatenus ſcilicet relatio Genitoris radicat ſpirationem activam, quæ immediate opponitur ſpirationi paſſivæ. Et in hoc eodem ſenſu relatio Filii cum relatione ſpirati opponuntur relative mediate, quatenus Filius radicat ſpirationem activam immediate oppoſitam ſpirationi paſſivæ. Immo, ut infra explicabitur, Filius ſecundum conceptum ſuum adæquatum importat ipſam ſpirationem activam; vel quia de ratione Filii eſt accipere Naturam fœcundam, ut oſtendimus; vel ſaltem quia de ratione Filii Divini eſt accipere omnia a Patre præter Paternitatem; unde Filius in conceptu ſuo adæquato eſſentialiter imbibit ſpirationem activam, atque adeo immediate opponitur ſpirationi paſſivæ, & idcirco relatio Filii, & ſpirati realiter diſtinguuntur.

Ad 1. confirm. nego pariter Antecedens. Si Spiritus Sanctus a ſolo Filio procederet, diſtingueretur a Patre realiter, non ob oppoſitionem relationum diſparatarum, ſed ob oppoſitionem relativam mediatam. Ad id, quod opponitur, dico, diverſimode procedere de facto mediate Spiritum Sanctum a Divinitate, quæ radicat ſpirationem activam, ac procederet mediate Spiritus Sanctus a Patre, in hypotheſi chimærica, quod a ſolo Filio procederet. Nam Divinitas, utpote importans eſſentialiter fœcunditatem radicalem, eſt ſolum radix emanativa, non productiva, ſeu eſt principium virtuale, ex quo emanat ſine diſtinctione reali tam ſpiratio activa, quam paſſiva; & ideo poteſt Deitas cum utraque relatione oppoſita identificari: contra vero Paternitas non eſſet radix emanativa, ſed productiva Filii ſpirantis; & idcirco realiter diſtingueretur immediate a ſpiratione activa producta in Filio, & mediate a ſpiratione paſſiva producta a Filio.

Ad 2. Avus, & Nepos independenter a productione mediata, vel immediata habent conſtitutiva diverſa limitata, & idcirco unus non excurreret ad alterum, etiamſi ab altero nullatenus procederet: at conſtitutiva relationum Divinarum ſunt identice omnis perfectio; & ideo debet una ad alteram excurrere, quoties non obſtat oppoſitio relativa.

VIII. Objic. 2. In hypotheſi, quod Filius non ſpiraret, haberet totum id, per quod diſtingueretur a Spiritu Sancto: ergo eſſent duæ Perſonæ. Probatur antecedens. In ea hypotheſi haberetur totum id, per quod nunc Filius ultimo conſtituitur in ratione Filii, & diſtinguitur a Patre, & Spiritu Sancto; ergo. Probatur antecedens. Filius nunc non conſtituitur ultimo per Divinitatem, quippe quæ eſt communis tribus; neque per ſpirationem activam, utpote communem duobus; ſed per generationem paſſivam, quæ eſt propria Filii: atqui in ea hypotheſi, ſublata ſpiratione activa, remaneret in Filio generatio paſſiva: ergo remaneret id, per quod ultimo conſtituitur, & conſequenter id, per quod primo diſtinguitur ab omni non ipſo; cum idem ſit ultimo conſtitutivum, & primo diſtinctivum rei.

Confirm. 1. Etiam in ea hypotheſi Filius procederet per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem: ergo diſtinguerentur. Probatur conſequentia. Ex duplici titulo Filius nunc diſtinguitur a Spiritu Sancto; primo quia inter has Perſonas intercedit relatio producentis, & producti: Secundo quia Filius procedit per intellectum, hoc eſt naſcendo; Spiritus Sanctus per voluntatem, hoc eſt non naſcendo, ſed procedendo: atqui in ea hypotheſi remaneret hoc ſecundum caput diſtinctionis: ergo diſtinguerentur. Quod docuit Anſelmus lib. de proceſ. Spiritus Sancti c. 1. dicens: *Habet utique a Patre eſſe Filius, & Spiritus Sanctus, ſed diverſimode, quia alter naſcendo, alter procedendo.* Et deinde apertius ſubdit: *Si per aliud non eſſent plures Filius, & Spiritus Sanctus, per hoc eſſent diverſi.* Athanaſ. etiam dialogo primo contra Amon. docet, diſcrimen inter Filium, & Spiritum Sanctum ex eo eſſe, *Quod unus quidem ex utero ſit, alter ex ore*; videlicet quod alter per voluntatem procedat, alter per intellectum. Unde Auguſt. 5. de Trin. c. 14. ad quæſtionem, *Cur Spiritus non ſit Filius?* reſpondet: *exiſtit enim non quo modo natus, ſed quo modo datus.* Et Damaſc. 1. de Fide cap. 18. dicit, Spiritum a Patre prodire *non filialiter, ſed proceſſionaliter.*

Confirm. 2. quia diverſi modi productionis

nis arguunt terminos realiter diſtinctos; v. gr. frigefactio, & illuminatio inferunt, frigus diſtingui a lumine, licet nec frigus producat lumen, nec e contra; ſed generatio paſſiva, ſeu nativitas, & ſpiratio paſſiva, ſeu proceſſio per voluntatem, ſunt diverſimodi productionis magis incompoſſibiles, quam frigefactio, & illuminatio: ergo a fortiori arguunt terminos realiter diſtinctos.

Reſp. nego antecedens. Ad probationem nego antecedens. Illud enim, per quod Filius nunc diſtinguitur ab omni non ipſo, non eſt generatio paſſiva quomodocumque, ſed generatio paſſiva ut imbibens ſpirationem (ſi Filiatio conſtituatur per acceptionem Naturæ fœcundæ) vel ſaltem ut radicans ſpirationem. In ea autem hypotheſi non remaneret hujuſmodi generatio paſſiva: ergo non haberetur id, per quod Filius nunc ultimo conſtituitur, & primo diſtinguitur ab omni non ipſo.

Ad probationem ſecundi antecedentis concedo primam, & ſecundam partem majoris, diſtinguo tertiam; Filius conſtituitur per generationem paſſivam tantum, nego; per generationem paſſivam imbibentem, vel radicantem ſpirationem activam, concedo majorem, & diſtincta minore, nego conſequentiam. Cum Filiatio ex ſuo conceptu ferat acceptionem omnium a Patre præter Paternitatem, in ſuo conceptu fert ſpirationem etiam activam a Patre acceptam, & non meram generationem paſſivam.

Ad 1. confirm. diſtinguo antecedens. Ita ut eadem Perſona realiter eſſet Filius, & Spiritus Sanctus, & ſolum formaliter qua Filius procederet per intellectum, qua Spiritus Sanctus per voluntatem (ad eum modum quo eadem realiter Dei viſio v. g. formaliter qua vitalis eſt ab intellectu, qua ſupernaturalis a lumine gloriæ; & ſicut de facto Pater formaliter qua intellectivus generat; & qua volitivus ſpirat) concedo antecedens; ita ut realiter diſtingueretur Filius a Spiritu Sancto, nego antecedens, & conſequentiam. Ad probationem nego, Filium realiter diſtingui a Spiritu Sancto ex alio titulo, quam relationis oppoſitæ. Ad authoritatem Anſelmi dico, quod ſi Spiritus, & Filius non diſtinguerentur realiter per relationem producentis, & producti, ſolum formaliter eſſent diverſi, eademque Perſona procederet *filialiter*, & *proceſſionaliter*, ſeu per impulſum, juxta phraſim Damaſceni; idemque eſſent *Natus*, & *datus*, juxta phraſim Auguſtini. Quod autem hæc ſit mens Anſelmi, patet, quia ſæpe in eodem libro repetit axioma illud: *In Divinis omnia ſunt idem, ubi non obviat relationis oppoſitio*. Scotus tamen dicit, Anſelmum hac in re fuiſſe valde anxium; D. Thom. vero putat, Anſelmum non ex propria ſententia ea verba retuliſſe, ſed ea retuliſſe in oppoſita ſententia Græcorum, & diſputative tantum. Et Suar., ac Vaſquez ingenue fatentur, Anſelmum fuiſſe in oppoſita ſententia, eumque deinde ſecutos fuiſſe Henricum, & Scotum.

Ad. 2. Lumen, & frigus, necnon illuminatio, & frigefactio diſtinguuntur propter limitationem, a qua habent incompoſſibilitatem; in caſu noſtro non haberetur limitatio; unde neque incompoſſibilitas.

IX. Objic. ult. Conceptus Filii, qui nunc datur, debet ſaltem inadæquate, & ſecundum aliquam formalitatem reperiri in Filio illo chimærico, qui non ſpiraret Spiritum Sanctum: aliter, ut diximus, eſſet inutilis hypotheſis, & nugatoria: Quare in Filio illo chimærico remaneret ratio Filii ſecundum conceptum inadæquatum, quatenus ſcilicet procedit a Patre per intellectum, & eſt imago Patris; licet non remaneret Filius ſecundum conceptum adæquatum accipientis omnia a Patre præter Paternitatem; quandoquidem non acciperet ſpirationem activam; ergo Filius in ea hypotheſi diſtingueretur realiter a Spiritu Sancto. Probatur conſequentia, quia niſi eſſet verum, quod Filius ſecundum conceptum illum inadæquatum Filii, & ſecundum quod eſt relatio diſparata, diſtingueretur in ea hypotheſi a Spiritu Sancto, ſequeretur, quod de facto hujuſmodi conceptus Filii inadæquatus reperiri deberet in Spiritu Sancto, eo quod cum illo non opponatur relative; unde ſicut de facto Pater eſt ſimul generans, & ſpirans, ita de facto deberet Spiritus Sanctus eſſe ſimul genitus, & ſpiratus, ſeu procedens per intellectum, & voluntatem.

Confirm. 1. Quamvis conceptus adæquatus Patris ferat, quod ſit ſimul generans, & ſpirans; poteſt tamen conceptus Patris inadæquatus, ſeu ratio ſpirationis communicari Filio: ergo licet conceptus adæquatus Filii ferat proceſſionem per intellectum, & ſpirationem activam, deberet etiam conceptus ille inadæquatus Filii communicari Spiritui Sancto, ſi relatio diſparata non ſufficeret ad diſtinguendas Perſonas. Et ratio a priori eſt, quia in Divinis infinitas ſolum fert, quod quælibet relatio ſit infinite per-

fecta, non vero quod excurrat ad perfectionem alterius; aliter Paternitas deberet excurrere ad Filiationem, & cum ea identificari.

Confirm. 2. ex Valent., quia poteſt Divinitas, quæ eſt in Patre, communicari Filio non communicata Paternitate; ergo ratio Geniti ſecundum conceptum inadæquatum deberet etiam communicari Spiritui Sancto, non communicata ſpiratione activa, ſi deberent in Deo omnia identificari, ubi non obviat oppoſitio relativa.

Reſp. hoc argumentum non leve negotium faceſſere, adeo ut Arriaga diſp. 53. n. 29. dicat, pluries audiviſſe illud in diſputationibus urgeri, quin unquam ſolutionem perſpicuam audiverit. Dicendum tamen, quod Filius in hypotheſi chimærica, quod non ſpiraret, haberet conceptum Filii realis inadæquate, ita tamen, ut repugnaret ſecundum hujuſmodi conceptum inadæquatum uſquam reperiri, cum chimæra ſit Filius, qui non accipiat omnia a Patre præter Paternitatem, ſeu qui non ſpiret; unde fit, quod ea formalitas imaginis, ſeu proceſſionis per intellectum non poſſit de facto eſſe in Spiritu Sancto, non quia eſt relatio diſparata, ſed quia ſecluſa ſpiratione activa, ratio Filii eſt chimærica. Quare in forma nego conſequentiam. Ad probationem, nego ſequelam. Ideo Pater poteſt identificare ſibi ſpirationem activam, & non filiationem, quæ pariter cum ſpiratione activa identificetur, quia Spiratio activa non eſt chimærica, ſive ſit in Patre, ſive ſit in Filio: Contra vero filiatio eſt chimærica, ſi identificatur cum ſpiratione paſſiva; tunc enim non eſſet acceptio omnium a Patre præter Paternitatem, quia non poſſet eſſe acceptio etiam ſpirationis activæ: & ideo diſpar ratio.

Ad 1. confirm. Illud eſt diſcrimen inter ſpirationem activam, quæ reperitur in Patre, & Filio, & rationem Imaginis, quæ reperitur in Filio, quod ſpiratio activa ſecundum conceptum præciſum ſpirationis ita eſt perfectio, ut ſit etiam perfectio, & non chimæra, ſive identificetur cum Paternitate, ſive cum Filiatione. Contra vero ratio Imaginis non eſt realis, ſed chimærica, ſi identificetur cum ſpiratione paſſiva; quia ratio Imaginis realis debet importare acceptionem omnium a Patre præter Paternitatem: Ad rationem a priori; infinitas in Divinis importare debet excurſum ad omnes perfectiones, niſi obſtet oppoſitio relativa, ratione cujus habetur in Deitate fœcunditas, quæ ſpectat ad cumulum perfectionum. In caſu noſtro inter Filiationem, (quæ non ſit chimærica, ſed ſit acceptio omnium a Patre præter Paternitatem) & ſpirationem paſſivam datur oppoſitio relativa, & ideo non poteſt cum ſpiratione paſſiva identificari filiatio, quæ ſit filiatio realis, & non chimærica; quandoquidem ſi ſpiratio paſſiva eſſet etiam filiatio, atque adeo acceptio omnium a Patre præter Paternitatem, eſſet etiam acceptio ſpirationis activæ; atque adeo in Spiritu Sancto ſimul identificarentur ſpiratio paſſiva, & activa, quod repugnat.

Ad 2. Deitas identificari poteſt cum duabus relationibus oppoſitis, v. g. cum Paternitate, & Filiatione: at Filiatio identificari nequit cum utraque ſpiratione activa, & paſſiva, & ideo nequit Spiritus Sanctus de facto eſſe Filius.

Neque dicas cum Arriaga, quod hoc ſit petere principium. Nam debemus hoc non demonſtrare, ſed tanquam de Fide certum ſupponere, quod ſcilicet conceptus adæquatus Deitatis importet fœcunditatem; atque adeo identitatem cum Relationibus oppoſitis; Contra vero Filiatio (ſicut etiam Paternitas) ſecundum conceptum adæquatum importat identitatem cum ſola ſpiratione Activa, & idcirco identificari non poteſt cum ſpiratione paſſiva, ratione oppoſitionis relativæ, quam habet cum illa, ſi conſideretur ſecundum conceptum inadæquatum; eſto ſecundum conceptum inadæquatum procedentis per intellectum videatur ab ea oppoſitione relativa præſcindere ſecundum conceptum explicitum. Hinc ſi Filiatio (importans etiam ſpirationem activam in ſuo conceptu adæquato) cum ſpiratione paſſiva identificaretur, deberet dari quarta Perſona producta a tali Filio; & ſic proceſſus in infinitum in Perſonis Divinis.

Ex quibus ſequitur, quod Filiatio, & Paternitas de facto diſtinguantur a ſpiratione paſſiva, non quidem ob oppoſitionem relationum diſparatarum, ſed ob oppoſitionem relativam, quam imbibunt explicite in conceptu adæquato, & ſolum implicite in conceptu inadæquato. Si enim dari poſſet diſtinctio realis ob meras relationes diſparatas, a fortiori poſſet intercedere inter eſſentiam Divinam, & relationes, ſeu perſonalitates (cum magis opponantur abſoluta reſpectivis, quam reſpectiva diſparata inter ſe) atqui in omnium ſententia haberetur in Deo compoſitio, & imperfectio, ſi eſſentia a relationibus diſtingue-

gueretur; ergo a fortiori, ſi diſtinguerentur invicem relationes diſparatæ.

X. Reſponderi deinde poteſt huic celebri argumento alia via, dicendo, quod ſpiratio activa ſi minus includitur in conceptu formali filiationis, ſaltem in eo fundetur, ſeu radicetur. Cum enim filiatio ſit acceptio omnium a Patre præter Paternitatem, ſequitur, quod ſi minus formaliter imbibat, ſaltem radicet ſpirationem activam; ac proinde filiatio ſi minus immediate, ſaltem mediate opponitur ſpirationi paſſivæ; unde non poteſt cum illa identificari. Quare idcirco de facto cum ſpiratione paſſiva non identificatur filiatio, quia hujuſmodi relationes opponuntur ſaltem mediate: Sicut enim Pater de facto non poteſt identificari cum Spiritu Sancto, propter oppoſitionem relativam mediatam, quæ intercedit inter Paternitatem, & Spirationem paſſivam; ita nec poteſt de facto Filius cum Spiritu Sancto identificari propter eandem oppoſitionem relativam, ſaltem mediatam, ſi filiatio ſupponatur, quod non imbibat formaliter, ſed ſolum radicet ſpirationem activam.

Neque dicas, quod ſicut Divinitas radicat Paternitatem, quæ immediate opponitur Filiationi, & tamen poteſt etiam identificari cum filiatione, quin obſtet oppoſitio relativa mediata; ita Filiatio, ſi ſupponatur quod radicet Spirationem activam; quæ immediate opponitur Spirationi paſſivæ, adhuc poſſet cum Spiratione paſſiva identificari, quin obſtet oppoſitio relativa mediata. Nam diſparitas eſt manifeſta, quia ſcilicet Divinitas cum importet in conceptu ſuo fœcunditatem, neceſſario debet eſſe radix communis relationum oppoſitarum, nempe Paternitatis, & Filiationis, necnon Spirationis activæ & paſſivæ; unde Divinitas radicans Paternitatem immediate oppoſitam Filiationi, non debet dici mediate oppoſita Filiationi, eo quod debeat illam etiam radicare. Contra vero Filiatio eſt radix ſolius Spirationis activæ, non vero Spirationis activæ ſimul, & paſſivæ, (quod hic non eſt inveſtigandum, ſed de fide credendum eſt) & idcirco cum ſpiratione paſſiva dicit oppoſitionem relativam mediatam. Unde iterum in forma ad argumentum, nego conſequentiam. Ad probationem nego ſequelam. Diſparitas autem, quare Spiratio activa poſſit eſſe in Patre, & Filio; Filiatio vero non poſſit eſſe in ſecunda ſimul, & tertia Perſona, ita ut identificetur cum Spiratione activa ſimul, & paſſiva; Diſparitas, inquam, eſt, quia cum Filiatio radicet Spirationem activam, ſi minus imbibit illam, ſequitur, quod ſaltem mediate, ſi minus immediate, cum illa opponatur relative; unde non poteſt cum illa identificari; ſicut non poteſt Paternitas identificari cum Spiratione paſſiva, ob oppoſitionem relativam mediatam, quam habet cum illa: At Spiratio activa non radicat Paternitatem immediate oppoſitam Filiationi; cum potius in Paternitate radicetur; (ideo enim Pater eſt Spirator, quia eſt Genitor, & non e converſo; ſicut etiam Filius ideo eſt Spirator, quia eſt filius, ſeu quia accipit omnia a Patre præter Paternitatem, & non e converſo) ergo Spiratio activa non poteſt dici, quod mediate opponatur relative Filiationi, ſed debet dici, quod in Paternitate ſimul, ac Filiatione radicetur; ac proinde poterit cum utraque iſta Relatione oppoſita identificari. Et per hæc patet iterum ad confirmationes. Hic autem ſit hujus annui penſi,

(*Sed oh ubi Æternitatis*!)

F I N I S.

L. D. & V. ſine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE DEO UNO, ET TRINO.

I. DEUM O. M. exiſtere, eſt per ſe notum quoad ſe, non tamen quoad nos. Quamvis autem non ſit per ſe notum quoad nos, Deum exiſtere ſub conceptu Dei, cumuli omnium perfectionum, eſt tamen per ſe nota ejus exiſtentia ſub conceptu aliquo convertibili cum Deo, puta ſub conceptu Supremi legislatoris, a quo in conſcientia obligamur; ſub conceptu Numinis ab omnibus colendi, & ſimilium; ut proinde dari non poſſit ad longum tempus Dei ignorantia invincibilis ſub aliquo ex his conceptibus; Nec ulla fuit Natio, cui Deus non innotuerit ſub conceptu Numinis colendi.

II. Demonſtrari poſſe Dei exiſtentiam, Scripturæ ipſæ, & ratio proclamant. Inter alias demonſtrationes tum metaphyſicas, tum morales non videtur contemnenda poſterioriſtica illa demonſtratio, quæ nititur illi principio, Omne quod fit, ab alio fit; cum non poſſit in cauſis per ſe ſubordinatis dari proceſſus in infinitum, & repugnet mutua cauſalitas in eodem genere cauſæ. Demonſtratur etiam quaſi a priori cum D. Anſelmo Dei exiſtentia ex conceptu Entis Optimi excludentis quemcunque defectum: Evidenter quippe deſcendit quaſi a priori Entis optimi exiſtentia ex ejuſdem poſſibilitate; & ejus poſſibilitas evidenter infertur ex hoc, quod Nulla chimæra ſit Ens Optimum excludens quemcumque defectum; cum non poſſit chimæra contradictionem excludere, quæ defectum imbibit, & imperfectionem.

III. Eſſentia Divina metaphyſice inſpecta apte reponitur in prædicato Aſeitatis, non ut involvente, ſed ut radicante reliquas perfectiones, & Attributa. Ex Aſeitate quippe, prout importante Independentiam in eſſendo, & Sufficientiam ſuimet, rite infertur, quod Deus ſit etiam aliorum ſufficientia, ſeu Prima Cauſa incauſata, & quod illi omnes omnino competant perfectiones. Hinc ipſa etiam prædicata Deo, & Creaturæ communia, puta ratio Subſtantiæ, Viventis, Intellectivi, in Deo ſunt prædicata Secundaria, quæ ex Aſeitate promanant, quamvis in Creaturis ea præſupponantur ad prædicatum eſſentiale, non conſequantur ad illud. Attributa Divina nullatenus ex parte objecti, aut inter ſe, aut ab eſſentia diſtinguuntur, neque realiter, neque formaliter, ſeu ex natura rei, neque modaliter, neque virtualiter: Sicut enim inter Attributa partialia nonniſi diſtinctio rationis intercedit penes Noſtros diverſos conceptus, ut docent communiſſime, ita inter Attributa totalia.

IV. Deus ratione ſuæ Immenſitatis eſt actu, & formaliter in Spatiis imaginariis: Ratione vero ſuæ Æternitatis non habuit ab æterno realiter præſentia ſibi temporanea, ſed ſolum intentionaliter; ut proinde non potuerit ab æterno certo, & infallibiliter cognoſcere futura libera ob eorum præſentiam in Æternitate, ſed ſolum quia, poſita eorum temporanea exiſtentia tanquam requiſito, intellectus Divinus ex perfectione ſuæ infinitæ cognoſcitivitatis debuit ea certo, & infallibiliter attingere; prout etiam ratiocinari debemus de certa, & infallibili cognitione liberorum actuum conditionate futurorum. Denique ratione ſuæ ſummæ ſimplicitatis Deus excludit etiam compoſitionem metaphyſicam ex genere, & differentia; Unde nulla ratio univoce dicitur de Deo, & de Creatura; nec poteſt Deus includi in prædicamento Subſtantiæ.

V. Viſionis Dei poſſibilitas nequit ratione naturali demonſtrari poſitive; eſto poſſit ea ſatis probabiliter oſtendi. Satis etiam probabiliter oſtenditur ratione naturali repugnantia Subſtantiæ creatæ ſupernaturalis, cui ſcilicet ſit connaturaliter debita Viſio Dei. Inter cæteras arridet tum ratiocinatio Angelici oſtendentis, illam repugnare ex eo, quod Modus operandi ſequatur modum eſſendi; tum ratiocinatio Suarii oſtendentis ejuſdem repugnantiam ex hoc, quod in iſto Univerſo numeris omnibus abſoluto ea de facto non detur. Non videtur tamen efficaciter oſtendi repugnantia Creaturæ, cui ſit connaturaliter debita

Dei

Dei Viſio ex eo, quod culibet Creaturæ repugnet comprehenſio illius Univerſi, cujus ipſa eſt pars, necnon comprehenſio omnium poſſibilium; Quæ comprehenſiones in linea cognitionis non pertingunt ad perfectionem Viſionis Dei, quippe quæ eſt felicitativa Creaturæ rationalis in ordine ſupernaturali: Eſto enim Viſio Dei aliquatenus præſtet comprehenſioni cujuslibet Univerſi, non proinde fit, quod cui non eſt debita comprehenſio Univerſi, a fortiori non ſit debita Viſio Dei, cum ea ſint in ordine diverſo.

VI. Oculus corporeus non poteſt divinitus elevari ad Deum videndum; ſicut nec alia potentia materialis. Lumen gloriæ elevans, & confortans intellectum Beati intrinſece, ac permanenter in ordine ad Dei viſionem eliciendam, non eſt tota ratio agendi: Ad illam quippe immediate etiam concurrit partialiter intellectus beati. Hic autem poteſt divinitus viſionem beatificam producere abſque lumine gloriæ intrinſeco, adjutus ab Omnipotentia ſpecialiter aſſiſtente, & concurrente.

VII. Inæqualiter Beati Deum vident pro meritorum diverſitate. Inæqualitas tamen viſionum non eſt unice deſumenda ex inæqualitate luminis, quod in præmium confertur, ſed etiam ex inæqualitate intellectuum; influit quippe intellectus perfectior in Viſionem formaliter ut perfectior. Poſſibilis eſt ſpecies impreſſa creata Dei, quæ ſit accidens objectivum eſſentiæ Divinæ, & tanquam inſtrumentum libere aſſumptum ad concurrendum influxu objectivo in Dei viſionem: Quicquid ſit, an ea de facto detur, & an identificetur cum lumine gloriæ; poteſt ſiquidem cum illo identificari, ita ut eadem omnino realitas utriuſque munus præſtet; poteſtque ab illo realiter diſtingui. Nequit intellectus creatus quantumcunque adjutus lumine gloriæ Deum comprehendere: Poteſt tamen Dei Viſio eſſe præciſiva, ita ut videatur eſſentia non viſis formaliter Perſonis, aut Attributis; & poteſt etiam unum Attributum videri ſine alio, ac una Perſona, non viſa altera correlativa. De facto tamen Dei viſio Eſſentiam, & perſonalitates omnes attingit, necnon Attributa totalia, non tamen omnia partialia.

VIII. Non datur in Deo proprie, & formaliter Intellectus, ſeu Potentia intelligendi per modum actus primi phyſici, ſed ſolum in eo datur potentia ad intelligendum logica, importans ſolum non repugnantiam ad intelligendum, & ipſa actualis Intellectio perfectiſſima. Optime explicatur juxta Doctrinam Angelici, quod ex Summa Immaterialitate deſcendat tanquam a priori in Deo Summa Intellectivitas; ſi tamen nomine immaterialitatis non veniat immaterialitas entitativa, ſed exercitiva; quatenus quæ minus participant de exercitio materiæ, & ſunt minus receptiva, eo magis habere poſſunt formam alterius, & eſſe magis cognoſcitiva: unde cum Deus omni prorſus exercitio materiæ careat, eſt ſumme cognoſcitivus. Per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ Deus videt Creaturas omnes poſſibiles, non ſolum in ſeipſo, ſed etiam in ſeipſis: hic enim novus modus cognoſcendi poſſibilia, ita ut ſolum ſint objectum terminativum, ac determinativum Divinæ cognitionis, nullam præſefert imperfectionem; cum de facto non aliter Deus poſſit futura libera conditionata cognoſcere per ſcientiam mediam, & ſic etiam videat futura libera abſoluta per Scientiam Viſionis; nequit proinde dici ſuperflua in Deo cognitio iſta poſſibilium in ſeipſis; quinimmo ea circumſcripta, non habetur cognitio comprehenſiva Dei etiam ſecundum ejus prædicata reſpectiva intentionalia, ſeu ſecundum quod eſt expreſſio poſſibilium in ſeipſis.

IX. Scientia dumtaxat ſimplicis intelligentiæ, qua omnia factibilia repræſentantur, eſt cauſa rerum; non vero Scientia Viſionis: non enim prærequiritur in intellectu Divino ad aliquid cauſandum præter Scientiam ſimplicis intelligentiæ alia cognitio contingens, & practica ſpectans ad Scientiam Viſionis, quæ ſolet vocari Imperium præſupponens actum Divinæ voluntatis imperantis Omnipotentiæ factionem hujus potius, quam alterius factibilis: poſita ſiquidem ſcientia ſimplicis intelligentiæ repræſentante omnia factibilia, tanquam virtute dirigente, ac ratione cauſandi, poteſt immediate Divina voluntas hanc virtutem pro libito applicare ad hoc potius, quam aliud factibile ponendum per Omnipotentiam, tanquam per virtutem exequentem. Hinc dum aliquid cauſatur a Deo, illud in priori repræſentatur per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ ut factibile, & ut potens exiſtere; in poſteriori vero rationis ſigno repræſentatur ut exiſtens tum in fieri, tum in facto eſſe, per ſcientiam viſionis contemplantis objecti exiſtentiam.

X. Per ſcientiam Viſionis Deus non vi-

det infallibiliter futura libera in ſeipſo, neque in ſolo ſuo decreto, aut in eorum cauſis proximis, quas hic ſupponimus eſſe indifferentes; Neque demum in præſentia reali, quam habeant temporalia ab æterno in Nunc Æternitatis tanquam in aliena menſura; Sed ea videt in ſeipſis, quatenus ratio, a qua, tanquam a conditione determinatur intellectus Divinus ad ea cognoſcenda, eſt actualis eorum exiſtentia pro futura temporis differentia. Videt pariter Deus futura libera abſoluta in complexo tum ſcientiæ mediæ de eorum exiſtentia conditionata ſub auxilio A, tum etiam decreti collativi talis auxilii A.

XI. Deum de facto habere ſcientiam certam, & infallibilem contingentium conditionate futurorum, negari non poteſt citra injuriam Divinitatis; quamvis enim futura iſta ſolum habeant eſſe logicum per hoc, quod haberent eſſe phyſicum ſub tali conditione, phyſice tamen nullam habent actu entitatem, atque adeo nec cognoſcibilitatem intrinſecam, ſed ſolum habent extrinſecam cognoſcibilitatem per denominationem extrinſecam ab intellectu Divino infinite perſpicaci, qui poteſt, ac exigit ea cognoſcere. Quare cognoſcuntur futura iſthæc a Deo in ſeipſis per Scientiam Mediam, quæ idcirco Media nuncupatur, quia participat Scientiæ ſimplicis intelligentiæ neceſſitatem, & Scientiæ Viſionis contingentiam. Videntur autem per hanc Scientiam a Deo tam futura libera conditionata ſub conditione conducente, quam ſub conditione diſparata, ſi ea pendeant a libertate Creaturæ; conditionalia tamen diſparata, quæ pendent unice a Dei decreto, videntur a Deo per Scientiam Viſionis.

XII. Decretum abſolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte objecti neque requiritur ut cauſa futurorum conditionalium; ſiquidem purificata conditione illud non daretur; neque requiritur ut objectum, in quo ea a Deo videantur; cum poſſint, ac debeant videri in ſeipſis in priori ad quemcunque actum liberum Divinæ voluntatis; propterea hujuſmodi decretum eſt eſſentialiter ſuperfluum. Immo ſi futura libera conditionata viderentur in decreto, quod eſſet eſſentialiter connexum cum una parte contradictionis, everteretur eorum libertas; ac proinde negata ſcientia media, rueret Divina Providentia erga creaturas liberas qua liberas. Ex quibus ſequitur, quod ut actus creaturæ liber de ſtatu poſſibilitatis tranſeat ad ſtatum exiſtentiæ conditionalis, non requiratur decretum ullum Dei actuale, ſed ſatis ſit decretum conditionatum, quod ſcilicet tunc daretur, quando voluntas poneretur in iis circumſtantiis, in quibus per ſcientiam mediam prævidetur libere operatura: Sicut non requiritur in omnium ſententia ad talem effectum voluntas Creaturæ actu exiſtens, ſed ſufficit, quod ea daretur pro quando eſſet actum liberum poſitura.

XIII. Similiter per Scientiam mediam reflexam cognoſcit Deus independenter ab ullo decreto actu exiſtente, quid eſſet ipſe facturus ſub quacunque conditione indifferente, & poſſibili, quamvis ea nunquam ſit purificanda: Sicut enim eſt eſſentialiter ſuperfluum decretum abſolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte objecti relate ad ſcientiam mediam directam; ita etiam relate ad reflexam: poſſunt quippe decreta Divina conditionalia videri ab ipſo Deo in ſeipſis, antecedenter ad quemcunque actum liberum ſuæ voluntatis actu exiſtentem.

XIV. Decreta libera non ſuperaddunt volitioni Divinæ neceſſariæ perfectionem aliquam Deo intrinſecam contingentem, ſive realiter, ſive modaliter, ſive etiam ex natura rei, aut virtualiter ab illa diſtinctam. Neque conſtituuntur formaliter per ipſam volitionem Dei neceſſariam ſub connotato extrinſeco, quod ſit merum requiſitum, & non conſtitutivum denominationis libere decernentis. Neque complentur per extrinſeca complementa, quæ non ſpectent ad conſtitutionem actus liberi Divini, ſed ſolum conſtituunt denominationem libere volentis. Neque important merum reſpectum ad objecta creata contingentem, a Deo tum realiter, tum virtualiter indiſtinctum; Neque reſpectum ad veritates objectivas æternas, & contingentes realiter a Deo diſtinctas: Sed important quandam terminationem, ſeu habitudinem ad objecta creata intrinſecam Deo, ab illo tamen virtualiter diſtinctam, quæ ſimpliciter, & entitative ſit indefectibilis, & neceſſaria, deficere tamen poſſit ſolum ſecundum quid, & denominative: Unde eſt contingens contingentia propria libertatis Divinæ; ad quam non ſpectat poſſe tranſire de non eſſe ad eſſe, aut e converſo, ſed ſolum poſſe ab una ad aliam denominationem tranſire, invariata entitate uſquequaque perfecta incapaci mutationis. Hinc ſicut ineffabile myſterium Trinitatis ſal-

ſalvari nequit citra diſtinctionem virtualem inter eſſentiam, & Perſonalitates, quæ nihil perfectionis addant eſſentiæ, utpote cumulo omnium perfectionum; unde nulla perfectio deſit uni Perſonæ, quamvis realiter diſtinguatur ab aliis, diſtinctione tamen eminentiali non pura: Ita myſterium abſconditum Divinæ libertatis ſalvari nequit citra diſtinctionem virtualem inter volitionem neceſſariam, & hujuſmodi terminationes contingentes, quæ nullam perfectionem volitioni neceſſariæ Divinæ uſquequaque perfectæ ſuperaddant, nec imperfectionem ullam imbibant ratione contingentiæ; cum non ſint contingentes ſimpliciter, ſeu quoad entitatem, & perfectionem, ſed ſolum ſecundum quid, ſeu ſecundum denominationem, terminationem, exercitium, & munus denominandi Deum libere decernentem.

XV. Providentia eſt Præſcientia, ac præparatio mediorum ad finem. Videtur ea principalius importare actum voluntatis, & minus principaliter actum intellectus, quatenus ad finem a Creaturis aſſequendum præſtat, quod decernantur, quam quod cognoſcantur media ad talem finem. Præcipui Providentiæ actus ſunt Prædeſtinatio Creaturæ rationalis ad gloriam, ac Reprobatio. Prædeſtinatio hominum poſt originale ex Auguſtino eſt Præſcientia, ac præparatio beneficiorum, quibus certiſſime liberantur, quicunque liberantur. Eam non poſſe fieri in priori ad Scientiam mediam, ſeu ante prævisionem meritorum conditionalium, docent communiſſime; careret enim Divinus intellectus perfectione ſibi debita, ſi pro priori ad decreta libera careret aut Scientia ſimplicis intelligentiæ, aut etiam Scientia media; quicquid ſit, an prædeſtinatio in priori ad ſcientiam mediam concepta ſit everſiva libertatis. Prædeſtinatio radicalis importans ſeriem gratiarum, quæ prævisæ ſunt finaliter efficaces, & perducentes ad gloriam, indiviſibiliter ſumpta facta eſt antecedenter ad merita abſolute prævisa, atque adeo in priori ad Scientiam Viſionis; cum non poſſit prima gratia, quæ eſt principium meriti, cadere ſub meritum. Prædeſtinatio vero formalis, ſeu Voluntas conferendi gloriam ut coronam, ex parte objecti neque eſt ante, neque poſt merita abſolute prævisa; ſicut nec Reprobatio poſitiva præcedit, aut ſubſequitur demerita abſolute prævisa; cum ſupponamus, Deum omnia decernere uno ſimpliciſſimo decreto; non ſecus ac omnia contingentia uno ſimpliciſſimo actu Scientiæ viſionis intelligit, citra ſignorum multiplicitatem ex parte objecti.

XVI. Reprobatio eſt Præſcientia, & Præparatio damnationis quorundam, ferens in Deo voluntatem permittendi peccatum reproborum, ac puniendi illos in æternum. Reprobatio negativa, ſeu præciſiva, cum importet voluntatem dandi auxilia finaliter inefficacia, animo tamen ſincero, ut ad ſalutem perducant, fit independenter a meritis. Reprobatio vero poſitiva, ſeu punitiva importans animum puniendi propter demerita, quamvis ex parte objecti neque ſit ante, neque poſt demerita abſolute futura; æquivalenter tamen eſt poſt demerita abſolute prævisa; quatenus ſi permiſſio peccati, & decretum pœnæ infligendæ diſtinguerentur ex parte objecti, permiſſio peccati, atque adeo Scientia viſionis de peccato abſolute futuro antecederet decretum pœnæ infligendæ, & non e converſo. Et eodem pacto in præſenti providentia Prædeſtinatio formalis eſt æquivalenter poſt merita abſolute prævisa, quatenus ſi decretum de dandis auxiliis efficacibus, & decretum dandi gloriam diſtinguerentur ex parte objecti, illud antecederet; unde in præſenti providentia vera eſt hæc cauſalis: ideo Deus decrevit gloriam D. Petro, quia decrevit illi conferre auxilia finaliter efficacia, atque adeo quia prævidit per Scientiam viſionis ejus merita abſolute futura, & non ex oppoſito: hic enim modus prædeſtinandi expediens fuit, ut nos redderet ſolicitos de meritis augendis, & de gloria acquirenda. Non repugnat tamen, quod in alia providentia Prædeſtinatio ad gloriam ſit æquivalenter in priori ad merita abſolute prævisa; licet repugnet, quod Reprobatio poſitiva ſit ullatenus in priori ad demerita abſolute prævisa; poteſt quippe Deus ex ſua Bonitate intendere directe ſalutem Electorum, & in ordine ad illam conferre auxilia efficacia; diſſonat tamen Divinæ clementiæ intendere directe damnationem Reproborum, & in ordine ad illam conferre auxilia inefficacia.

XVII. Reprobatio negativa optime cohæret in Deo cum voluntate ſeria ſalvandi omnes, quatenus auxilia inefficacia dantur animo ſincero, ut fiant efficacia, & bona operatio ponatur, unde ſi prævisa fuiſſent efficacia, libentius darentur, & non haberetur reprobatio; propterea Deus etiam erga Reprobos eſt beneficus. Cauſa autem reprobationis negativæ, prout impor-

tat voluntatem dandi auxilia iſthæc inefficacia animo ſincero, & non illuſorio, ut inde prodeat operatio ſalutaris, eſt unice Divina voluntas ipſis Reprobis benefica: cauſa vero Reprobationis poſitivæ eſt ipſa reproborum voluntas, quæ ob demerita fit obnoxia gehennæ. Permiſſio peccati poteſt eſſe effectus Prædeſtinationis, quatenus poteſt ea intendi a Deo ut utilis ad Prædeſtinationem, citra amorem peccati.

XVIII. Arcanum, & ineffabile Trinitatis myſterium nequit ratione naturali poſitive demonſtrari; eſt quippe ſupra, quamvis non contra rationem. Dantur in eo tres Perſonæ in unitate Eſſentiæ, & quatuor Relationes, videlicet Paternitas, & Filiatio, Spiratio activa, & paſſiva; quinque vero ſunt Notiones, nempe Paternitas, & Innaſcibilitas in Patre, Generatio paſſiva in Filio, Spiratio activa in Patre & Filio, ac Spiratio paſſiva in Spiritu Sancto. Non eſt autem ſpecialis notio Improducibilitas in Patre, Inſpirabilitas in Patre, & Filio, Ingenerabilitas in Patre, & Spiritu Sancto, quia nulla ex his præſefert ſpecialem illam dignitatem, quam ex ſuo conceptu præfert Innaſcibilitas cum aliis. Quamvis duæ ſint Perſonæ ſpirantes adjective, unus tamen eſt ſubſtantive Spirator; ſicut unus eſt ſubſtantive Creator, licet tres ſint Perſonæ Creantes adjective.

XIX. Præter diſtinctionem eminentialem, hoc eſt realem non puram, ſed admixtam identitati reali, quam Fides docet intercedere inter Perſonas Divinas, admittenda etiam eſt ex parte objecti alia diſtinctio inter Naturam, & Perſonalitates ad ſalvanda prædicata contradictoria objectiva, quæ de illis verificantur. Diſtinctio autem iſta non eſt realis, aut modalis, nec formalis, ſeu ex natura rei, ſed virtualis intrinſeca, quæ uni Deo competere poteſt, quippe cui nequit fieri novæ perfectionis acceſſio. Hinc Perſonalitates, ut diſtinctæ ex parte objecti a Natura Divina, non ſunt formaliter perfectiones ſecundum eſſe Ad, quamvis realiter, & identice importent omnem perfectionem abſolutam. Principium Quod productivum in Divinis conſtituitur formaliter tum per prædicatum abſolutum, tum etiam per Relationem: Principium vero quo conſiſtit dumtaxat in Abſoluto, connotante tamen in obliquo Relationem tanquam conditionem eſſentialiter requiſitam.

XX. Unius ſecundæ Perſonæ proceſſio eſt Generatio. Idcirco autem Verbi dumtaxat proceſſio eſt Origo Viventis a vivente principio conjuncto in ſimilitudinem naturæ, quia Verbum accipiendo a Patre omnia præter Paternitatem, accipit ab illo vi proceſſionis naturam etiam fœcundam, atque adeo illi etiam in prædicato notionali fœcunditatis aſſimilatur; quod non competit proceſſioni Spiritus Sancti. Preſcindimus autem, an ex aliis etiam capitibus ſola ſecunda Perſona ſit Filius. Verbum procedit ex cognitione omnium neceſſariorum, atque adeo etiam ex cognitione Creaturarum poſſibilium; non tamen ex cognitione contingentium, ſeu ex Scientia viſionis: neque etiam ex Scientia media, quæ pariter participet de contingentia. In hypotheſi impoſſibili, quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ab illo realiter non diſtingueretur: Siquidem in Divinis omnia ſunt unum, ubi non obviat oppoſitio relativa.

F I N I S.

INDEX
RERUM NOTABILIUM,
Quæ in hac Prima Parte
DE DEO
Continentur.

Prior numerus deſignat Diſputationem, Secundus Quæſtionem, Tertius numerum Marginalem.

Æternitas eſt DEI propria, adeo ut non poſſit creatura ſive permanens, ſive ſucceſſiva, aut ſeries generationum eſſe ab æterno. *Diſputat.* 1. *Quæſt.* 4. *num.* 8.

Arii ſophiſma ad impugnandam Filii Divinitatem. 1. 3. 7.

Aſeitas eſt prædicatum conſtitutivum Divinæ eſſentiæ. 1. 2. 2. Quomodo ex Aſeitate perfectiones omnes attributales inferantur? 1. 2. 6.

Attributa Divina nullatenus ex parte objecti diſtinguuntur, neque inter ſe, neque ab eſſentia. 1. 3. 2.

B

Beati in quonam ſenſu Deum videant inæqualiter pro inæqualitate meritorum? 2. 4. 16. Quid videant de facto in Verbo? 2. 6. 12.

C

Cognoſcitivitas Dei ſumma in ejus omnimoda Immaterialitate radicatur, 3. 2. 2. Idque apte evincitur ex ratiocinatione Angelici. ibid.

Comprehendi Deus non poteſt ab intellectu creato, quantumcunque hic adjuvetur lumine gloriæ. 2. 6. 2.

Creaturæ poſſibiles videntur a Beatis in Verbo formaliter motive, non vero formaliter terminative. 2. 6. 12.

Creaturas poſſibiles Deus non ſolum cognoſcit in ſeipſo, ſed etiam in ſeipſis. 3. 2. 2.

D

DEI exiſtentia eſt per ſe nota quoad ſe, non tamen quoad nos. 1. 1. 2. Eſt tamen per ſe nota quoad nos ſub conceptu aliquo convertibili cum Deo, puta ſub conceptu Supremi Legiſlatoris, Numinis colendi &c. adeo ut Dei ignorantia ad longum tempus ſub aliquo ex his conceptibus convertibili cum Deo ſit impoſſibilis. 1. 1. 6.

Dei exiſtentia, quamvis non poſſit demonſtrari demonſtratione prioriſtica preſſe dicta, ſeu per cauſas; demonſtrari tamen poteſt multipliciter poſterioriſtice; præſertim ex illo principio: Omne quod fit, ab alio fit. 1. 1. 9. Sicut etiam quaſi a priori ex conceptu entis optimi involventis quancunque perfectionem, & excludentis quemcunque defectum. 1. 1. 14.

Deo non competit intellectus, ſeu potentia intelligendi per modum actus primi phyſici, ſed logici, quatenus non repugnat, quod intelligat, & defacto ſit perfectiſſima omnium intellectio.

Deus actu, & formaliter eſt in ſpatiis imaginariis. 1. 4. 1.

Deus ea pollet ſimplicitate, ut excludat etiam compoſitionem ex genere, & differentia; unde non eſt in prædicamento ſubſtan-

ſtantiæ; nec ulla ratio univoce prædicatur de Deo, & de Creatura. 1. 4. 9.

Deus poſſibilia cognoſcit, tum in ſeipſo, tum etiam in ſeipſis. 3. 2. 2. Necnon ſeipſum cognoſcit in Creaturis; ita tamen ut cognitio iſthæc ſolum formaliter, & ex ſuo conceptu ſit minus perfecta; ad eum modum, quo perfectio attributalis ſolum formaliter, & ex ſuo conceptu eſt minus perfecta, quam perfectio eſſentialis, ſeu prædicatum aſeitatis. ibid.

Deus ab intellectu creato comprehendi non poteſt. 2. 6. 2.

Deitas, quia eſt principium emanativum, non productivum Paternitatis, & aliarum perſonalitatum, non diſtinguitur realiter a Filiatione, quamvis hæc opponatur relative paternitati: Contra vero Pater, quia eſt principium productivum Filii (qui quatenus fert acceptionem omnium a Patre præter Paternitatem, debet accipere a Patre etiam Spirationem activam, ratione cujus relative opponitur Spirationi paſſivæ) ideo deberet a Spiritu Sancto realiter diſtingui ob iſtam oppoſitionem relativam mediatam, etiam in hypotheſi impoſſibili, quod non ſpiraret Spiritum Sanctum. 5. 6. 10.

Diſtinctio intercedens inter Eſſentiam, & Perſonalitates Divinas debet eſſe ex parte objecti; non tamen realis, aut modalis, aut formalis, ſeu actualis ex natura rei, ſed ſolum virtualis intrinſeca. 5. 2. 4.

Divina decreta libera non ſuperaddunt volitioni neceſſariæ perfectionem aliquam Deo intrinſecam, & contingentem. 4. 1. 4. Neque ſalvantur per volitionem neceſſariam ſub connotato extrinſeco; Neque per complementa extrinſeca. 4. 1. 6. Sed important terminationem quandam Deo intrinſecam, & contingentem, virtualiter diſtinctam a volitione neceſſaria; Eaque ſolum eſt ab iſta ſeparabilis denominative, non entitative. 4. 1. 9. Diſtinctio realis ſolum intercedit inter ea, quæ ſunt ſeparabilia quoad entitatem, & perfectionem; non vero inter ea, quæ ſunt ſeparabilia quoad denominationem propriam virtualitatis Divinæ contingentis, nullam importantis perfectionem, aut imperfectionem ex proprio conceptu, involventis tamen entitative quamcunque perfectionem. 4. 1. 13.

Divina decreta in quonam ſenſu admittant pluritatem ſignorum? 4. 2. 5.

F

Filiatio, quæ radicat ſpirationem activam, realiter debet diſtingui a ſpiratione paſſiva, cui opponitur relative: At ſpiratio activa, quia non radicat, ſed radicatur in Paternitate relative oppoſita Filiationi, ideo non debet realiter a Filiatione diſtingui. 5. 6. 10.

Filius accipit omnia a Patre præter Paternitatem, atque adeo accipit etiam ſpirationem activam; & propterea ratio Filii ſeu generationis paſſive, utpote imbibentis ſpirationem activam, de facto competere non poteſt Spiritui Sancto, ob relativam oppoſitionem ſaltem mediatam, quæ inter Generationem paſſivam, & Spirationem paſſivam intercedit. 5. 6. 7.

Filio qua tali convenit in quarto modo, hoc eſt omni, & ſoli, quod procedat in ſimilitudinem naturæ, quatenus natura non ſolum eſt principium operationum immanentium, ſed etiam tranſeuntium. 5. 4. 3.

Filius in creatis ob imperfectionem producere poteſt alium filium: In divinis tamen ob ſummam perfectionem (quatenus omnia a Patre, præter Paternitatem, accipit) ſolum producere poteſt aliud ſuppoſitum, non alium Filium. 5. 4. 4.

Futura non fuerunt ab æterno præſentia realiter Æternitati divinæ, ſed ſolum intentionaliter. 1. 4. 4. Hinc non poſſunt futura ab Æterno a Deo infallibiliter cognoſci ob eorum realem præſentiam in Æternitate. ibid. & 3. 3. 2.

Futura contingentia, quæ ſunt libera Creaturæ, non poſſunt a Deo videri in ſua Eſſentia: Neque in eorum cauſis proximis, utpote indifferentibus; ſed videntur tum in ſeipſis (non ſecus ac futura libera conditionata) tum etiam in complexo ſcientiæ mediæ de actu libero conditionate futuro ſub auxilio A, & decreti conferentis hoc auxilium. 3. 3. 3.

G

Generationis definitio ſolum competit proceſſioni Verbi, non Spiritus Sancti. 5. 4. 2.

Gratiæ ordo ordinem naturæ univerſim imitatur. 2. 4. 17.

I

Illatio a diſtributivo ad collectivum quandonam teneat? 1. 1. 11.

Im-

Immaterialitas omnimoda Dei ſummam in eo cognoſcitivitatem radicat. 3.2.2.

Innaſcibilitas in Deo eſt prædicatum notionale, non vero Inſpirabilitas, aut Inſpirativitas. 5. 1. 1.

Intellectus, & voluntas notionalis in Deo diſtinguuntur ex parte objecti realiter inadæquate, intellectus quippe notionalis importat naturam ſub Paternitate, voluntas vero naturam cum Paternitate ſimul, & Filiatione, ac intellectus, & voluntas eſſentialis nullatenus ex parte objecti diſtinguuntur. 1. 3. 6.

Intellectus inæquales cum æquali lumine gloriæ inæqualem cauſant viſionem, 2. 4. 11

Intellectus ſeu potentia intelligendi in Deo non datur per modum actus primi phyſici, ſed datur ſolum potentia intelligendi logica, ſeu non repugnantia ad intelligendum, & perfectiſſima intellectio. 3. 1. 2.

L

Locus intrinſecus quid importet; ita ut aliquid dicatur ſequi per Locum intrinſecum, non per locum extrinſecum? 5.63.

Lumen gloriæ non eſt tota ratio agendi relate ad Dei viſionem. 2. 4. 3. Si ſit æquale in intellectibus inæqualibus, inæqualis Dei viſio cauſatur. 2. 4. 11.

M

Miſſio Divinarum Perſonarum quid importet? 5. 6. 1. Pater mittit, Filius mittit & mittitur, Spiritus Sanctus ſolum mittitur. ibid.

N

Notionalia prædicata in Deo cur ſint tantum quinque, nempe Innaſcibilitas, ſeu Improducibilitas, Paternitas, Filiatio, Spiratio activa, & Spiratio paſſiva, quin inter iſta recenſeatur Inſpirativitas, & Inſpirabilitas? 5. 1. 1.

O

Oculus corporeus nequit elevari ad Deum videndum; ſicut nec alia potentia materialis. 2. 3. 1.

P

Peccati permiſſio num poſſit eſſe effectus Prædeſtinationis? 4. 2. 14.

Perſonæ divinæ diſtinguuntur inter ſe diſtinctione eminentiali non pura, ſeu diſtinctione reali admiſcente realem identitatem. Hinc Perſonalitates Divinæ ex parte diſtinguuntur virtualiter ab eſſentia. 5. 2.2.

Perſonalitates Divinæ dici poſſunt tres Entitates, Veritates, Bonitates relativæ; non tamen tria entia; Identice important omnem omnino perfectionem; formaliter tamen a perfectione, & imperfectione præſcindunt. 5. 1. 7.

Perſonarum Divinarum Miſſio quid importet? 5. 6. 1.

Poſſibilia Deus cognoſcit tum in ſeipſo, tum etiam in ſeipſis. 3. 2. 2.

Prędeſtinatio radicalis habetur antecedenter ad noſtra merita, & independenter ab illis. 4. 2. 3. Prædeſtinatio vero formalis ex parte objecti neque eſt ante, neque poſt præviſa merita abſolute futura; cum Deus unico ſimpliciſſimo decreto in poſteriori ad ſcientiam mediam omnia decernat: verum in præſenti providentia æquivalenter eſt in priori ad iſthæc merita; & in alia providentia probabiliter poteſt eſſe in poſteriori ad eadem merita æquivalenter; quamvis Reprobatio non poſſit eſſe æquivalenter in poſteriori ad demerita. 4.2.6.

Prædeterminationem phyſicam D. Thomas non agnovit, neque ſecundum quid nominis, neque ſecundum quid rei. 3. 3. 5.

Principium *Quo* productivum Verbi, ſicut etiam principium *Quo* productivum Spiritus Sancti, conſiſtit in Abſoluto connotante in obliquo Relativum. 5. 3. 2.

Proceſſus in infinitum in quolibet genere cauſarum quare repugnet? 1. 1. 10.

Providentia quid ſit, & in quo conſiſtat. 4. 2. 1.

R

Reprobatio quid, & quotuplex ſit? 4. 2. 10. Reprobatio poſitiva ex parte objecti neque eſt ante, neque poſt demerita abſolute præviſa; æquivalenter tamen eſt in poſteriori ad illa, quatenus ſi diſtinguerentur permiſſio peccati cum ejuſdem præviſione, & decretum damnationi, iſtud conſequeretur, non anteiret. ibid.

Reprobatio negativa quonam pacto ſit Reprobis benefica? Et quonam pacto cohæreat cum Divina voluntate ſalvandi omnes? 4. 2. 11.

Reprobationis cauſa quænam ſit? 4. 2. 13.

Scien-

S

Scientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum, non vero Scientia viſionis. 3.5.4.
Scientia practica in Deo importat Scientiam ſimplicis intelligentiæ; & actum voluntatis Divinæ operativum, quin requiratur imperium diſtinctum. 3.5.4.
Scientia media quid ſonet, & undenam ortum habuerit? 3.5.1. Futura libera conditionata creaturarum videntur a Deo per Scientiam mediam in ſeipſis; & non in aliquo decreto abſoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti. 3.5.8. Quibus de cauſis admittenda ſit in Deo Scientia media? 3.5.12. Ea longe diſtat ab hæreſi Semipelagianorum. 3.5.16. Per Scientiam mediam videntur futura libera conditionata, tam conducentia, quam diſparata. 3.5.17.
Scientia media reflexa non eſt Deo deneganda. 3.6.3.
Spatia imaginaria quid ſint, & an Deus ſit in illis formaliter. 1.4.1.
Species impreſſa creata Dei non repugnat. 2.5.2. Num ea de facto detur; & an identificetur cum lumine gloriæ? 2.5.8.
Spirator ſubſtantive eſt unus; licet duæ ſint Perſonæ ſpirantes adjective; ſicut unus eſt Creator, & tres ſunt Perſonæ creantes. 5.1.2.
Spiritus Sanctus non eſt proprie Imago Patris, ſicut eſt Filius, quippe qui naturam Patris in identitate communicatam habet, etiam quoad notionalia, dempta Paternitate. 5.4.7.
Spiritus Sanctus ſi a Filio non procederet, ab eo realiter non diſtingueretur. 5.6.4.
Subſtantia creata ſupernaturalis, cui ſit connaturaliter debita Dei viſio, multis evincitur repugnare. 2.2.1.
Subſiſtentia abſoluta num detur in Deo, præter tres relativas? 5.1.1.

T

D. Thomas phyſicam Prædeterminationem non agnovit, neque ſecundum quid nominis, neque ſecundum quid rei. 3.3.5.
Trinitatis myſterium eſt ſupra, non contra rationem: Illudque naturali ratione eſt indemonſtrabile. 5.1.1. explicantur vocabula propria hujus myſterii. ibid.

V.

Verbum procedit ab intellectu notionali: Spiritus Sanctus vero a voluntate notionali; uterque tamen ex parte objecti ex intellectu ſimul & voluntate eſſentiali; eſto formaliter Verbum ab intellectu, Spiritus Sanctus a voluntate procedat. 1.3.6. Hinc inter intellectum, & voluntatem notionales datur ex parte objecti diſtinctio realis inadæquata; nulla tamen datur ex parte objecti diſtinctio inter intellectum, & voluntatem eſſentiales. ibid.
Verbum Divinum non ſolum eſt id, quod Pater loquitur, & id quo loquitur, ſed etiam id cui loquitur. Ibid. Verbum quo Verbum, eo Filius, & e converſo; vocabula tamen iſta non ſunt ſynonyma. 5.4.7. Divinum Verbum eſt ſimilius Verbo noſtro vocali, quam mentali. 5.1.3.
Verbum procedit ex cognitione omnium neceſſariorum; atque adeo etiam ex cognitione creaturarum poſſibilium. 5.5.2. non tamen ex cognitione contingentium. 5.5.6.
Verbi dumtaxat proceſſio eſt generatio, eo quod accipiat a Patre naturam fœcundam; quicquid ſit, an ex alio etiam capite ſola ſecunda Perſona ſit Filius, non vero tertia. 5.4.2.
Viſionis Dei poſſibilitas nequit poſitive demonſtrari. 2.1.1. Viſio Dei eſt indebita cuicumque Subſtantiæ intellectivæ poſſibili, unde repugnat ſubſtantia ſupernaturalis. 2.2.1.
Viſio Dei præciſiva non repugnat. 2.6.6. Nec ſolum poteſt videri eſſentia Divina, non viſis ejus Attributis formaliter, & unum Attributum ſine alio; ſed etiam una Perſona, non viſa altera correlativa. 2.6.7.
Vocabula propria Myſterii ineffabilis explicantur. 5.1.1.

FINIS.

CURSUS
THEOLOGICUS
Ad uſum Tyronum elucubratus,

Et in Quotidianis Prælectionibus

A P. DOMINICO VIVA

SOCIETATIS JESU

SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORE

Suis Auditoribus Traditus

In Palæſtra Collegii Neapolitani ejuſdem Societatis,

DICATUS

EXCELLENTISSIMO DOMINO

BARTHOLOMÆO V. DE CAPUA

MAGNO ALTAVILLÆ COMITI XIX.

Principi Ariciæ, Biccari Comiti, Duci Aerolanorum, Comiti Montis Auri, & Rotelli, Marchioni Arpadii, Utili Domino Civitatis Nicoteræ, Baroni Vallis Majoris, Plancatellæ, & Arnoni, &c. Ex Magnatibus Hiſpaniæ, Domino Domus Capuæ.

PARS SECUNDA

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS.

PATAVII, Ex Typographia Seminarii, MDCCXXVI.
Apud Joannem Manfrè.
Superiorum Permiſſu, ac PRIVILEGIO.

INDEX
QUÆSTIONUM
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, ET DE ACTIBUS HUMANIS.

DISPUTATIO I.

DE *Beatitudine formali.* pag. 1

QUÆSTIO I.

UTrum *formalis Beatitudo conſiſtat in actu, an in habitu?* 2
QUÆST. II. *Utrum formalis Beatitudo conſiſtat in Viſione Dei, an in Amore?* 4
QUÆST. III. *Num ſaltem inadæquate Actus voluntatis Beatitudinem conſtituat?* 10.
QUÆST. IV. *Sitne perfectior Dei viſio, quam amor beatificus; & intellectus, quam voluntas?* 12
QUÆST. V. *Num Beatus ad amorem beatificum neceſſitetur quoad exercitium? Et quid, ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amore?* 14.
ART. I. *Num poſſit viſio Dei ab amore ſejungi; & viceverſa amor a viſione?* ibid.
ART. II. *Num videns Deum poſſit illum odiſſe, ſi ſciat ſe ab illo puniendum in æternum?* 17
ART. III. *Num poſſit Beato præceptum imponi, ne Deum amet?* 18
QUÆST. VI. *Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum, & ipſum peccatum?* 20
ART. I. *Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum pro eodem inſtanti peccato impeditivo viſionis?* 21
ART. II. *Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis?* 24
ART. III. *Num poſſit cum Dei viſione componi peccatum habituale?* 26
ART. IV. *Num etiam mortale actuale cohærere poſſit cum Dei viſione?* 27
QUÆST. VII. *Num poſſit aliquis beari per ipſam Increatam Dei viſionem, aut per Viſionem creatam a ſolo Deo productam?* 28
ART. I. *An poſſit viſio Increata eſſe noſtra formalis Beatitudo?* ibid.
ART. II. *Num poſſit formalis noſtra Beatitudo a ſolo Deo produci?* 30
QUÆST. VIII. *Utrum Beatitudo formalis ſit eſſentialiter perpetua, & cognoſcens ſuam perpetuitatem?* 32
QUÆST. IX. *An viſio Dei ex natura ſua ſit indeſtruibilis?* 36
QUÆST. X. *Num repugnet viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis?* 39
QUÆST. XI. *Utrum formalis beatitudo metaphyſice conſiderata conſiſtat in ſola viſione eſſentiæ divinæ abſque viſione perſonalitatum, & attributorum?* 44

DISPUTATIO II.

DE *Beatitudine Objectiva.* 47

QUÆSTIO I.

QUid, *& quotuplex ſit finis, & quænam ejus cauſalitas?* 48
QUÆST. II. *Num detur, & in quonam conſiſtat beatitudo objectiva Creaturæ rationalis?* 52
QUÆST. III. *Utrum poſſit quaſi a priori demonſtrari exiſtentia beatitudinis objectivæ ex conceptu cumuli omnium bonorum?* 55
QUÆST. IV. *De appetitu hominis erga beatitatem.* 58

DISPUTATIO III.

DE *Angelis quoad eorum Naturam.* 60

QUÆSTIO I.

UTrum *certa ſit certitudine naturali Angelorum exiſtentia?* 61
QUÆST. II. *Num ſit poſſibilis Angelus compoſitus ex materia ſpirituali, & forma Angelica?* 64

QUÆST.

QUÆST. III. *Utrum Angeli ſint incorruptibiles, & inannihilabiles ab intrinſeco?* 69
QUÆST. IV. *Num detur multiplicitas ſpecifica Angelorum?* 70
QUÆST. V. *Num detur pariter numerica Angelorum multiplicitas.* 72
QUÆST. VI. *Num poſſit Angelus naturaliter eſſe in locis diſſitis; & ab extremo ad extremum tranſire ſine medio?* 75

DISPUTATIO IV.

DE *iis, quæ ſpectant ad intellectum Angelorum.* 78

QUÆSTIO I.

UTrum *ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentans in actu primo clare, & diſtincte omnia poſſibilia?* ibid.
ART. I. *Præmittuntur ſelectiora de ſpeciebus impreſſis Angelorum.* ibid.
ART. II. *Oſtenditur, repugnare ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam.* 80
QUÆST. II. *Num poſſit Angelus naturaliter cognoſcere futura libera, arcana cordium, & objecta ſupernaturalia?* 86
QUÆST. III. *De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis?* 90
QUÆST. IV. *Quomodo Angeli loqui, & mentiri poſſint, & quonam pacto alios illuminent?* 91
QUÆST. V. *An poſſit intellectus Angelicus cum propriis actibus identificari?* 84

DISPUTATIO V.

DE *iis, quæ ſpectant ad voluntatem Angelorum.* 96

QUÆSTIO I.

UTrum *Angeli peccare potuerint in primo ſuæ creationis inſtanti? Et quomodo ſe habuerint in via?* ibid.
QUÆST. II. *An ſit poſſibilis creatura rationalis impeccabilis?* 102
QUÆST. III. *Undenam proveniat dæmonum obſtinatio?* 108
QUÆST. IV. *Quomodo, & ubinam dæmones ab igne crucientur?* 111

DISPUTATIO VI.

DE *Actibus humanis, in quantum voluntariis, & liberis.* 113

QUÆSTIO I.

QUid *ſit voluntarium, involuntarium, violentum, & coactum?* ibid.
QUÆST. II. *An metus, concupiſcentia, & ignorantia cauſent involuntarium?* 117
QUÆST. III. *In quonam conſiſtat libertas arbitrii?* 120
QUÆST. IV. *Utrum libertas ſit actui eſſentialis, & intrinſeca, an vero accidentalis, & extrinſeca?* 123
QUÆST. V. *An ſit poſſibilis pura omiſſio libera?* 129
QUÆST. VI. *Utrum etiam in ſtatu Naturæ lapſæ detur libertas indifferentiæ?* 134
QUÆST. VII. *Utrum voluntas libertatem actualem exerceat pro inſtanti, quo operatur, an pro ſequenti?* 138
QUÆST. VIII. *An poſſit voluntas eligere bonum minus præ majori, etiam efficacius propoſito?* 139
QUÆST. IX. *An voluntas poſſit libere amare malum, ut malum?* 142
QUÆST. X. *Utrum dari poſſit actus puræ fugæ erga malum?* 143
QUÆST. XI. *Utrum ad amandum libere objectum prærequiratur judicium de ejus bonitate, an vero ſufficiat ſimplex apprehenſio?* 145.

DISPUTATIO VII.

DE *actibus humanis in quantum honeſtis, & moralibus.* 147

QUÆSTIO I.

UTrum *prima regula actionum moralium ſit Lex æterna Dei, an vero naturæ rationalis?* 148
QUÆST. II. *Utrum honeſtas, & inhoneſtas ſit eſſentialis, & intrinſeca actibus moralibus?* 152
QUÆST. III. *Utrum ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in individuo?* 156.
QUÆST: IV. *Utrum actus imperati, & actus externi habeant ſpecialem bonitatem, aut malitiam moralem, necnon meritum aut demeritum?* 162
QUÆST. V. *Utrum poſſit actus bonus ſupernaturalis imperari ab actu ſaltem leviter malo?* 165

CUR-

CURSUS THEOLOGICUS
Ad Uſum Tyronum elucubratus.
PARS SECUNDA.
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS.
PROOEMIUM.

CUm DEUS ſit Alpha & Omega, Principium & Finis, poſtquam Theologia lumine Superno illum contemplata eſt, prout eſt in ſe, Unum, & Trinum; necnon prout eſt Principium Subſtantiarum Intellectualium, pergit eundem contemplari prout eſt Noſter ultimus Finis, *Non qui conſumit, ſed qui conſummat, quia noſtra perfectio eſt ad illum pervenire, ad quem cum pervenerimus, nihil ultra deſideramus*, ut loquitur Auguſtinus[1]. Verum quia eo tendere nullatenus poſſumus, niſi per humanos actus, hoc eſt liberos, & moraliter bonos; idcirco Theologia cum Angelico, prima ſecundæ, eorundem naturam conſiderat, voluntarietatem, libertatem, & moralitatem, honeſtatem videlicet, & inhoneſtatem. Nos ut difficilioribus primo impetu occurramus, Tutelaris Angeli patrocinio ſuffulti præmittimus quæſtiones ad Deum ſpectantes prout noſtrum ultimum Finem, ſeu prout eſt noſtra Beatitudo. Deinde inſpiciendo Deum ut Principium ſubſtantiarum Intellectualium deſcendemus ad Angelos conſiderandos, qui inter Creaturas a Deo conditas, & inter Naturas a Deo beatificabiles principem obtinent locum. Ac demum diſceptabimus de Actibus Humanis.

In prima itaque Diſputatione agemus de Formali Beatitudine. In ſecunda de Beatitudine Objectiva. In tertia de Angelis, tanquam de primo ſubjecto beatificabili, inſpiciendo, quæ ſpectant ad eorum naturam. In quarta de iis, quæ ſpectant ad Intellectum Angelorum. In quinta de iis, quæ ſpectant ad eorumdem Voluntatem. In ſexta de Actibus Humanis, quibus aſſequimur beatitudinem, in quantum voluntariis, & liberis. Et in ſeptima de iiſdem in quamtum moraliter bonis, aut malis.

DISPUTATIO I.
De Beatitudine formali.

NOſter ultimus finis non eſt interitus, ſed felicitas humanis actibus aſſequenda; &, ut loquitur Auguſt. l. 2. de Civit. c. 1. *Non eſt id, quo homo conſumitur, ut non ſit, ſed quo perficitur ut ſit*. Hunc de facto dari, natura ipſa proclamat; cum quilibet ad felicitatem anhelet. Quia tamen nullum bonum poteſt hominem beare, niſi poſſideatur, & in bono poſſeſſo duo ſunt conſideranda, videlicet bonum, quod poſſidetur, & ipſa boni poſſeſſio; idcirco duplicem Theologi, ac Philoſophi omnes diſtinguunt Beatitudinem, alteram Formalem, qua ſcilicet homo dicitur poſſidere Objectum Beatificum, alteram Objectivam, quæ eſt ipſum bonum poſſeſſum, atque adeo eſt terminus Beatitudinis formalis, beatificans per modum objecti. Incipimus a conſideratione Beatitudinis formalis; de qua plurima inquiremus. Et primo quidem Num conſiſtat in actu, an in Habitu? Secundo, Num in actu intellectus, an Voluntatis? Tertio, Num ſaltem inadæquate ab actu voluntatis conſtituatur? Quarto, Sitne perfectior Dei Viſio, an Amor? Quinto, Num Beatus ad amorem beatificum neceſſitetur quoad exercitium? Et quid ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amore? Sexto Num poſſit cum Dei Viſione conjungi potentia ad peccandum, & ipſum peccatum? Septimo Utrum poſſit aliquis beari per ipſam Increatam Dei Viſionem, aut per Viſionem creatam a ſolo Deo productam? Octavo Utrum Beatitudo formalis ſit eſſentialiter perpetua, & cognoſcens ſuam perpetuitatem? Nono An viſio Dei ex natura ſua ſit indeſtruibilis? Decimo Num repugnet Viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis? Denique Utrum formalis Beatitudo metaphyſice conſiderata

conſiſtat in ſola Viſione eſſentiæ Divinæ, circumſcripta Viſione Perſonalitatum, & Attributorum?

QUÆSTIO I.

Utrum Formalis Beatitudo conſiſtat in actu, an in Habitu?

I. CUm formalis Beatitudo conſiſtat in conjunctione creaturæ intellectualis cum ſummo Bono, & hujuſmodi conjunctio duplex eſſe poſſit, habitualis, & actualis, merito quæritur, Utra illam conſtituat? Henricus, & Bonav. in 4. diſt. 49. docent, principaliter conſiſtere in habituali conjunctione animæ cum bono increato, minus principaliter vero in actuali operatione ejuſdem animæ: Habitualem vero conjunctionem Henricus explicat per intimum illapſum, & circumſeſſionem Divinitatis in anima, eo modo, quo ignis profunde in ferrum ſe ſe inſinuat; unde ferrum totum candet, & ardet, adeo ut nihil in ferro appareat, niſi ignis. hoc autem in anima efficitur per habitum de genere qualitatis, qui ſit principium operationis, per quem ultimo, licet minus principaliter, completur noſtra beatitudo. Communis tamen ſententia cum D. Thoma 1. 2. qu. 3. art. 2. Beatitudinem collocat in ſola operatione.

II. Dico equidem 1. Noſtra formalis beatitudo conſiſtere nequit adæquate in habituali conjunctione cum bono Increato.

Prob. Illa conjunctio animæ cum ſummo bono dicitur noſtra eſſentialis beatitudo, qua obtenta, rationalis appetitus quieſcit; nulla autem habitualis conjunctio eſt hujuſmodi; ergo. Major conſtat: eſt enim ipſiſſima Beatitudinis definitio; nam quamdiu rationalis appetitus non quieſcit, non dicitur aſſecutus ſuam beatitudinem; quæ ſatiare debet, & omnino explere animæ appetitum, tollendo ab eo omnem potentialitatem ad ulteriorem perfectionem, cujus eſt capax. Minor probatur, quia nulla habitualis conjunctio ultimo unit appetitum rationalem cum objecto beatifico; cum præter illam ſuperſit conjunctio actualis, ad quam appetitus remanet in potentia.

Confirm. quia ſi poſſet haberi beatitudo abſque operatione vitali, poſſet aliquis dormiens eſſe beatus, dummodo polleret habitu beatificante; quod nemo dixerit, ut notat Philoſophus 1. Moral. 4.

Confirm. 3. quia Corpus Chriſti Domini in triduo mortis, quamvis hypoſtatice unitum Verbo, non per hoc erat beatum, quia non poſſidebat illud poſſeſſione vitali, & intentionali propria creaturæ capacis beatitudinis, ſed ſolum poſſeſſione phyſica, quæ non ſpectat ad beatitudinem.

III. Dico 2. habitualis conjunctio cum objecto beatifico ne partialiter quidem ingreditur eſſentiam beatitudinis formalis.

Prob. quia formalis beatitudo eſſentialiter, & metaphyſice conſiderata conſiſtit in aſſecutione ultimi finis, & perfecta poſſeſſione Dei, quatenus objectum beatificum eſt; atqui hoc totum adæquate habetur abſque ulla conjunctione habituali animæ cum Deo; ergo.

Minor prob. quia aſſecutio ultimi finis, & formalis Dei poſſeſſio ſolum efficienter, & in actu primo habetur per habitum, ac per potentiam: in actu vero ſecundo, & formaliter habetur per operationes potentiarum rationalium; quandoquidem per habitum homo poteſt objectum beatificum poſſidere; per operationem vero poſſidet; ergo independenter ab habitu (cujus vices relate ad influxum in operationes Deus ſupplere poteſt immediate) habetur adæquate perfecta poſſeſſio objecti beatifici, atque adeo formalis beatitudo.

Neque dicas, beatitudinem formalem debere nos conjungere cum Deo perfectiſſime; perfectior autem eſt conjunctio, quæ habetur per habitum ſimul, & per actum, quam quæ per ſolum actum: ergo in utroque conſiſtit.

Nam contra eſt, quia ſi requireretur perfectiſſima conjunctio cum objecto beatifico ad beatitudinem formalem, ſequeretur, quod ſolus Chriſtus Dominus poſſet eſſe beatus, quia ille ſolus conjungitur perfectiſſime, videlicet per unionem hypoſtaticam, & per gratiam, necnon per habitum luminis gloriæ, & charitatis infuſæ; quare ſicut poteſt eſſentialiter conſiſtere adæquata formalis beatitudo abſque unione hypoſtatica; ita divinitus poſſet etiam abſque ulla alia conjunctione habituali animæ cum Deo. In forma diſtinguo majorem: debet nos conjungere cum Deo conjunctione perfectiſſima quoad intenſionem, aut extenſionem conjunctionis, nego: quoad ſpeciem conjunctionis, quæ ſcilicet tollat omnem potentialitatem relate ad ulteriorem perfectionem objectivam, cujus ſit capax ſubjectum beatificabile, concedo majorem, & diſtincta minore, nego conſequentiam.

Neque replices, beatitudinem haberi non poſſe

poſſe abſque amicitia cum Deo, atque adeo abſque aliqua habituali conjunctione cum objecto beatifico, quæ habeatur per gratiam ſanctificantem.

Nam contra eſt, quia, ut notat Oviedus, videns Deum, & poſſidens illum poſſeſſione exigente gratiam, ſeu jus ad amorem amicabilem, & beatitudinem potentiarum externarum, atque alia, quæ conſtituunt ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum, adhuc eſſet beatus beatitudine eſſentiali metaphyſice conſiderata, etiamſi divinitus careret iis bonis connaturaliter exigitis; Sicut Chriſtus Dominus Deum videns erat beatus beatitudine eſſentiali, etiam dum pateretur. Satiatur enim appetitus rationalis videntis Deum eo ipſo, ac videt in omnibus fieri voluntatem Dei ſumme amabilis, & amati; unde ſicut de facto beatus contentiſſimus eſt, etiamſi privetur viſione intenſiori, & unione hypoſtatica, quæ non ſunt connaturaliter debita videnti Deum; ita contentiſſimus eſſet beatus, ſi a Deo privaretur bonis connaturaliter debitis.

IV. Ubi notandum, quod beatitudo ſumi poteſt vel phyſice pro ſtatu omnium bonorum aggregatione perfecto, vel metaphyſice pro primo prædicato exigente eas dotes, quibus conſtituatur talis ſtatus. Sicut autem homo v. gr. ſi ſit cæcus, eſt metaphyſice perfectus, licet non phyſice: ita ſi quis videat, & poſſideat Deum, & careat bonis connaturaliter debitis videnti Deum, erit perfecte beatus beatitudine ſumpta metaphyſice, licet non ſumpta phyſice, ut clarius in ſequenti quæſtione explicabitur.

Et ſane ſicut grave v. gr. abſque phyſica violentia aſcendit ad replendum vacuum in bonum naturæ univerſalis; ita a fortiori creatura abſque ulla violentia, aut miſeria caret bonis ſibi connaturaliter debitis, in obſequium Numinis clare viſi; atque adeo perfecte quieſceret videndo, in hoc Divinam voluntatem adimpleri; nam ſicut grave natura ſua aſcendit ad vacuum replendum; ita creatura natura ſua inclinat ad obſequendum Numini clare viſo magis, quam ad proprias connaturales dotes obtinendas; unde ſi videat, Deum velle illam cruciare, ac ſua amicitia privare, adhuc eſſet contentiſſima, & beata beatitudine ſumpta metaphyſice, dummodo tamen non videat Deum ſibi poſitive infenſum: tunc enim videns Deum non ſolum eſſet miſer per receſſum a ſuo ultimo fine, ſed etiam miſerrimus miſeria cauſante ſummam triſtitiam per hoc, quod videret, ſe a Deo ſummo bono odio haberi.

V. Objic. 1. contra primam concluſionem argumentum, quod proponit Scotus in 4. diſt. 49. Habitus ſuperat perfectionem actus; ergo in habitu, non in actu conſiſtit beatitudo formalis. Antecedens probatur, quia habitus eſt cauſa actus; ergo eſt illo perfectior: conſequentia videtur certa, quia beatitudo in eo ordine, in quo eſt beatitudo, excludit aliquid ſupra ſe perfectius, cum ſit finis cæterorum in eodem ordine; ergo conſiſtere debet in habitu, qui eſt perfectior actu.

Reſp. 1. nego antecedens: cauſa enim æquivoca non ſemper eſt perfectior effectu, niſi ſit totalis; neque enim Sol eſt perfectior homine, licet ſit illius cauſa æquivoca, cum Sol, & homo generent hominem: quare licet habitus ſit cauſa actus, non per hoc eſt perfectior, cum ſit cauſa æquivoca.

Reſp. 2. dupliciter poſſe actum, & habitum inter ſe comparari; primo in ratione entitativa, ſecundo in ratione attingente objectum, ad quod ordinantur: ſi primo modo conſiderentur, quæſtio eſt inter Doctores, Num habitus ſit perfectior actu? Aliqui cum Vaſquez 1. 2. diſp. 8. c. 3. nu. 23. putant, habitum eſse perfectiorem propter rationem in argumento adductam: Alii cum Richardo in 2. diſp. 49. art. 2. eſſe imperfectiorem propter rationem adductam in prima reſponſione. Si tamen ſecundo modo ſpectentur, citra controverſiam eſt, actum eſse perfectiorem, eo quod habitus attingat objectum dumtaxat in potentia; operatio vero in actu: Quare in forma diſtinguo antecedens; habitus eſt perfectior in ratione entitativa, omitto; in ratione attingendi objectum, nego antecedens, & conſequentiam: perfectio enim, quæ attenditur in materia beatitudinis formalis, non eſt entitativa; (aliter ſubſtantia animæ beatitudinem formalem conſtitueret, cum ea perfectior ſit tam habitu, quam actu) ſed perfectio in ratione attingendi, & poſſidendi objectum, quod ſe habet de formali, cum beatitudo ſit poſſeſſio objecti beatifici.

VI. Objic. 2. poſſeſſio objecti, quæ habetur per actum, eſt brevis, & tranſiens; quæ vero per habitum, eſt permanens, & perfecta; ergo non in actu, ſed in habitu conſiſtit beatitudo, utpote quæ eſt perfecta poſſeſſio; Unde Ariſtoteles 1. Eth. 2.

L 2 di-

dixit: *Sicut una Hirundo non facit Ver, ita nec unus dies hominem efficit beatum.*

Reſp. nego conſequentiam: beatitudinis enim permanentia, & eſſentialis perpetuitas non habetur per habitum, ſed per actum, quo certificatur beatus de perpetuitate ſuæ beatitudinis; ſive idem actus in individuo, ſive idem in ſpecie in perpetuum perſeveret; ſatis enim eſt, ſi una cum Divina eſſentia attingatur cognitione metaphyſice certa decretum Dei de non neganda beatitudine in perpetuum.

VII. Objic. ultimo contra ſecundam concluſionem cum Henrico. Non ſolum potentiæ animæ, ſed ipſa etiam anima eſt beatificabilis per conjunctionem cum objecto Increato, ad quam ipſa etiam animæ eſſentia habet appetitum; ergo beatitudo completa, & perfecta non habetur ſolum per conjunctionem potentiarum rationalium cum Deo; quod fit per operationem, ſed etiam per conjunctionem animæ cum eodem objecto beatifico, quod fit per habitum, ſeu per illapſum Dei ſpecialem in eſſentias Beatorum. Quinimmo principalius conſtituitur beatitudo per habitum; tum quia per illum beatificatur animæ eſſentia, & per operationem beantur potentiæ, quæ ſunt accidens animæ; tum etiam quia per habitum perfectius unitur animæ eſſentia Increata, quia immediatius, & intimius abſque ullo medio creato; ubi potentiæ, media operatione, cum objecto increato conjunguntur.

Reſp. Deum non illabi in eſſentias Beatorum diſtincto illapſu, ac illabatur in hac vita in eſſentias juſtorum. Dupliciter enim in Beatos dicitur illabi Deus; Primo per conſervationem, qua attingit, & penetrat totum eſſe, quod in illis eſt; Secundo per gratiam, ratione cujus dicitur in illis tamquam in proprio templo inhabitare; producendo ſcilicet, & conſervando in illis ſpecialem participationem ſuæ naturæ, & efficiendo illos proportionatum objectum ſue Amicitiæ:; quæ omnia præſtat Deus in hac vita relate ad juſtos. Verum tranſmiſſo, quod ſpeciali illapſu penetret animas Beatorum, quatenus ratione viſionis beatæ gratia in iis eſt inamiſſibilis, adhuc talis illapſus non pertinet ad formalem beatitudinem, quæ, ut oſtendimus, conſiſtit in vitali, ultima, & perfecta aſſecutione, & poſſeſſione objecti beatifici.

Concedimus itaque Henrico, non ſolum potentias animæ, ſed etiam animæ eſſentiam beabilem eſſe, negamus tamen aliter beari, quam per vitalem attingentiam ſummi boni. Supponimus enim ex Philoſophia, quod licet potentiæ ab anima diſtinguerentur, adhuc ipſa anima immediate deberet in actus vitales concurrere, ut principalis cauſa, & forma perceptiva objecti; atque adeo per operationem vitalem non ſolum potentiæ, ſed etiam anima beatur, & immediate conjungitur cum objecto beatifico.

VIII. Ex dictis colliges 1. cum Vaſquio 1.2. diſp. 8. noſtram beatitudinem ex duobus integrari, videlicet ex operatione creata nobis inhærente, & ex objecto Increato extrinſece terminante; ita tamen, ut principalius in ea ſit objectum, quam actus, quia in objecto, non in actu primario, & ultimate quieſcit appetitus rationalis; eo quod actum appetat propter objectum, non e contra. Quare ſi poſſent ad invicem ſeparari, potius voluntas eligeret objectum ſine actu, quam actum ſine objecto: Et ratio eſt, quia voluntas amat objectum beatificum amore amicitiæ, & propter ſe, actum vero, ſeu beatitudinem formalem amat amore concupiſcentiæ, & propter aliud: ſuam enim beatitudinem amat beatus propter Deum, quem ſupra ſe ipſum, ac ſuper omnia diligit.

Colliges 2. Beatitudinem formalem, ut ſit ſatietas, & quies appetitus rationalis, debere eſſe ultimam, & perfectam poſſeſſionem objecti beatifici, unde non ſit appetibilis ulterior, aut perfectior poſſeſſio quoad ſpeciem ſuam; nulla enim poſſeſſio cujuſcumque alterius objecti, puta divitiarum, honoris, &c. eſt poſſeſſio explens appetitum rationalem.

QUÆSTIO II.

Utrum Beatitudo Formalis conſiſtat in Viſione Dei, an in Amore?

I. Certum eſt, non poſſe in ulla operatione ſenſitiva conſiſtere; nam poſſeſſio ſummi boni, quæ eſt noſtra formalis beatitudo, conſiſtere nequit niſi in actu, quo vitaliter ipſum ſummum bonum attingamus, illique conjungamur; nullus autem actus potentiæ ſenſitivæ poteſt ſummum Bonum, nempe Deum, attingere, & vagari extra ſpecificativum formale potentiarum ſenſitivarum, quod eſt objectum ſenſibile: ergo nullus actus potentiæ ſenſitivæ poteſt beatitudinem formalem conſtituere. Quod notavit Philoſophus 1. Eth. 7. dicendo, Beatitudinem eſſe propriam natu-

tu-

turæ rationalis, atque adeo conſiſtere non poſſe in aliqua operatione communi cum brutis incapacibus beatitudinis. Quare ſolum quæſtio eſt, Num in ſolo actu intellectus conſiſtat? ut communiter docent Thomiſtæ; An in ſolo actu voluntatis? ut Scotiſtæ; An in utroque actu conjunctim? ut Nominales, & communius Recentiores cum Suario diſp. 7. qu. 1. Valentia, Molina; An in utroque ſeorſim? ut Ripalda diſp. 100. Qua in re qui docent, conſiſtere in actu intellectus, alii requirunt actum ſpeculativum, alii practicum; & qui in actu voluntatis, alii requirunt amorem, alii fruitionem, & gaudium; alii utrumque cum Bonav. in 4. diſp. 49. Ubi recolendum, nos hic non loqui de Beatitudine phyſice ſumpta, quæ a Boetio lib. 3. de Conſolatione definitur, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; in quo ſenſu includit etiam accidentia, quæ potius faciunt ad connaturalem ſtatum, quam ad eſſentiam beatitudinis; Unde complectitur ſatietatem omnium potentiarum, tam rationalium, quam ſenſitivarum, adeoque corporis glorificationem: Sed loqui de Beatitudine eſſentiali, metaphyſice ſumpta, ſeu de illa perfectione, quæ primo, & per ſe conſtituit beatum, ac ſimpliciter vocatur beatitudo, ſeu poſſeſſio formalis ſummi boni, complete, ac per ſe ſatians appetitum naturæ rationalis. His poſitis

II. Dico, Beatitudinem formalem conſiſtere in operatione potentiæ intellective, ſeu in cognitione perfecta objecti beatifici, ad quam connaturaliter ſequitur amor, & fruitio ejuſdem. Ita Divus Thomas 1. parte, queſt. 26. artic. 2. ubi hec habet: *Quod eſt perfectiſſimum in qualibet intellectuali natura, eſt intellectualis operatio, ſecundum quam capit quodammodo omnia; unde cujuslibet intellectualis naturæ beatitudo conſiſtit in intelligendo.*

Prob. 1. authoritate Scripture explicantis beatitudinem per Dei viſionem. Nam Joan. 17. dicitur: *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te verum Deum:* Matth. 10. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt:* Jo: 14. *Oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis:* 1. Jo. 3. *Cum apparuerit, ſimiles ei erimus* (hoc eſt erimus beati) *quia videbimus eum, ſicuti eſt.* Quamvis autem aliquando explicetur in Scripturis Beatitudo per gaudium., ut cum dicitur Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui*; tunc vel ſermo eſt de Beatitudine phyſice ſumpta; vel de gaudio, quod ipſamet potentia intellectiva percipit videndo tantum objectum. Si enim ſenſus ipſi delectantur percipiendo objectum proportionatum, a fortiori intellectus videndo Deum. Unde Scotus diſtinguens Beatitudinem naturæ intellectualis a beatitudine potentiarum rationalium (cum quælibet potentia ſit beatificabilis proprio actu perfectiſſimo) docet, beatitudinem potentiarum rationalium, intellectus ſcilicet, & voluntatis, haberi per actum utriuſque potentiæ; beatitudinem vero naturæ rationalis haberi per ſolum actum præſtantiſſimum, quem ipſe putat eſſe amorem, nos vero cognitionem objecti beatifici, ut mox oſtendemus. Quare loca Scripturæ explicantia beatitudinem per gaudium poſſunt habere aptam interpretationem; ſecus vero quæ illam explicant per intellectualem conjunctionem cum objecto beatifico.

Confirm. authoritate Patrum; nam Aug. lib. 1. de Trinitate, & alibi ſæpe habet, *Tota merces noſtra viſio eſt.* Irenæus lib. 4. ep. 37. *Vita æterna unicuique evenit ex hoc, quod videat Deum*; & Hieronym. in illud pſal. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion*, hæc habet: *Videre Deum infinita corona eſt, & magna felicitas.*

III. Prob. 2. concluſio ratione, quia beatitudo formalis conſiſtit in perfecta poſſeſſione ſummi boni, ſeu finis ultimi; hæc autem habetur per operationem potentiæ intellectivæ; ergo in hac conſiſtit beatitudo formalis. Major eſt certa, & conſtat tum ex illo Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete Regnum*; & ex 1. ad Timoth. 6. *Apprehende vitam æternam*; tum etiam quia operatio noſtra tunc dicitur conjungere nos perfecte alicui bono, quando per illam Bonum fit perfecte noſtrum, & a nobis perfecte poſſeſſum; nullum enim bonum beare poteſt, niſi perfecte poſſideatur; proinde ſi per impoſſibile beatitudo objectiva conſiſteret in pecuniis, tunc beatitudo formalis conſiſteret in perfecta poſſeſſione pecuniarum.

Minor itaque probatur primo, quia ſola potentia intellectiva eſt apprehenſiva, & poſſeſſiva objecti ſui, potentia vero volitiva eſt tantum appetitiva; nec poteſt aliter in objectum ferri, quam vel per deſiderium, vel per amorem, vel per gaudium; nullus autem ex his actibus dicitur poſſidere objectum: Nam deſiderium tendit in objectum prout abſens; Amor fertur in bonum ſecundum ſe, prout præſcindit a præſentia, vel abſentia, atque adeo præſcindit amor a poſſeſſione, vel a non

poſſeſſione objecti : Gaudium , fruitio , & delectatio ſunt de objecto jam poſſeſſo, ſeu cujus poſſeſſio jam præſupponitur : Unde D. Thom. 1. 2. quæſt. 1. art. 4. habet : *Sicut delectatio cauſatur per hoc , quod appetitus requieſcit in bono jam adepto ; ita perfecta delectatio cauſatur ex hoc , quod bonum perfecte , & adæquate poſſideatur .*

Neque dicas , objectum per amorem eſſe præſens affective , & poſſideri . Nam ſi ſola conjunctio affectiva ſatis eſſet ad objectum poſſidendum, ſequeretur , quod etiam poſſideretur per Deſiderium , quod pariter eſt affectiva conjunctio cum illo. Adde, amorem objecti ſtare poſſe abſque ejus poſſeſſione ; Deum enim in via amamus , quin poſſideamus. Solus itaque intellectus, qui intelligendo fit omnia (videlicet ſimilitudinarie) dicitur tenere , & poſſidere objectum rapiendo illud ad ſe, ac eo fruendo ; ubi e contra voluntas per amorem rapitur ab objecto , & in illud transformatur ; Unde poſſidetur potius , quam poſſideat.

Prob. 2. eadem minor a priori. Perfecta poſſeſſio objecti conſiſtit in poteſtate , ſeu actu primo proximo percipiendi ab objecto omne poſſibile commodum , & lucrum , quin conſiſtat in actuali perceptione ; ergo ſummum bonum tunc perfecte poſſidetur a nobis , ſeu fit noſtrum , quando ita nobis conjungitur, ut poſſimus ex eo percipere omne commodum, ſeu omne gaudium, quin conſiſtat in ipſa fruitione , & gaudio : atqui per ſolam operationem potentiæ intellectivæ , puta per viſionem in ſtatu elevationis, hoc pacto Deus nobis conjungitur ; ergo per viſionem perfecte poſſidetur. Major , in qua ſolum poteſt eſſe difficultas , probatur tum inductione ; nam tunc dicimur poſſidere v. g. divitias, libertatem, agrum , &c. quando ex iis percipere poſſumus omne commodum, non quando iis utimur, ac fruimur : tum etiam a priori ex definitione Poſſeſſionis , quæ a Juriſtis dicitur eſſe *Rei corporalis detentio , corporis , animi, juriſque adminiculo* ; (hoc eſt animo habendi illam ut ſuam , & jure non reluctante) A Theologis vero, qui non conſiderant res ut corporeas , definitur Poſſeſſio , quod ſit *Detentio rei tanquam ſuæ , & propriæ* . Dicitur autem res eſſe propria illius, relate ad quem competit definitio proprii , hoc eſt relate ad quem habetur dominium , & ius proprietatis ; quod definitur , ut dicemus in de Juſtitia , & Jure, *Poteſtas legitima percipiendi omne commodum libertatis ſuæ ex uſu alicujus rei* ; ergo is dicitur poſſidere perfecte objectum beatificum, qui habet illud , tanquam proprium , atque adeo poteſt ex illo percipere omne commodum libertatis ſuæ ; ita ut actualis perceptio commodi non ſpectet ad conſtituendam proprietatem , ac perfectiſſimam poſſeſſionem, quæ unice conſummatur in actu primo, ſeu in poteſtate illud percipiendi.

IV. Ubi adverte , idcirco Deum a nobis perfecte poſſeſſum per viſionem non dici nobis Proprium, ſed haberi a nobis tanquam Proprium , quia proprietas in rigore fert ſuperioritatem, quam relate ad Deum habere non poſſumus, ut poſſumus habere v. gr. relate ad mancipium ; unde mancipium poſſeſſum eſt vere proprium Domini ; Deus vero poſſeſſus a Beato eſt ſolum illi appropriatus , & quaſi proprius , per hoc quod poſſit inde Beatus omne commodum propriæ naturæ , & meritis conſentaneum reportare.

Confirm. demum , quia univerſim bona objectiva poſſidentur per actus experimentales, perceptivos illorum , non vero per actus appetitus ; ergo Deus poſſidetur per operationem intellectus , non voluntatis . Antecedens conſtat inductione ; Pulchrum enim objectum poſſidetur per viſionem , Concentus per auditionem , Odor per olfactum ; & ſic de aliis , quæ poſſidentur perceptione vitali, quin delectatio, quæ in appetitu ſenſitivo conſequitur, poſſeſſionem conſtituat , ſed ſupponat ; cum delectatio ex natura ſua ſit de bono jam poſſeſſo. Unde ſi per impoſſibile lapis delectari poſſet actu elicito de centro a ſe poſſeſſo , delectatio iſta ſupponeret, non conſtitueret perfectam centri poſſeſſionem , habitam præciſe per ubicationem , qua centrum tenet , illique perfecte conjungitur.

V. Objic. Beatitudo formalis conſiſtit in ſatietate naturæ rationalis , ſeu in poſſeſſione Dei ſatiativa & ultima ; atqui hæc non præſupponitur , ſed conſtituitur per fruitionem ; ergo in fruitione , non in Viſione conſiſtit formalis beatitudo . Major conſtat , quia beatitudo formalis uniuſcujuſque eſt id , in quo dicitur quieſcere is , qui appellatur felix ; non enim eſt felix , qui non quieſcit , ſed eſt in potentia ad ulteriorem perfectionem , quam anxie poſſit deſiderare.

Reſp. diſtinguo majorem : Beatitudo conſiſtit in ſatietate formali potentiæ præcipuæ naturæ rationalis , quæ ſimul ſit ſatietas radicalis reliquarum potentiarum , etiam

etiam ſenſitivarum, concedo majorem; in ſatietate formali omnium potentiarum naturæ rationalis, nego majorem, & diſtinguo minorem; ſatietas, ſeu poſſeſſio objecti ſatiativa radicaliter omnium potentiarum naturæ rationalis non præſupponitur ad fruitionem, nego; ſatiativa formaliter, concedo minorem, & nego conſequentiam. Ut habeatur in natura rationali ſatietas propria felicitatis, ſatis eſt, quod natura poſſideat perfecte objectum beatificum per operationem potentiæ, qua poſſit illud perfectiſſimo modo poſſideri; qua poſſeſſione poſita, formaliter ſatiatur potentia poſſidens tale objectum, & radicaliter cæteræ potentiæ etiam ſenſitivæ. Diximus enim ex Scoto, quod ſicut oculus v. g. ſatiatur, & ſuo modo beatificatur aſpectu pulchri, ita ſatiatur intellectus viſione Dei; qua poſita ſatietate in intellectu, conſequitur ſatietas in voluntate, & in aliis potentiis. Quia tamen ad ſatietatem potentiæ intellectivæ conſequitur ſatietas in voluntate, & non e contra, ideo illa ſatietas beatitudinem conſtituit, tanquam primum prædicatum, ad quod reliqua conſequuntur. Sicut enim communius dicimus, eſſentiam Dei conſtitui phyſice per cumulum omnium perfectionum, metaphyſice vero per perfectionē illam, ad quam intelliguntur ſubſequi reliquæ; ita dicimus, eſſentiam phyſicam beatitudinis formalis integrari per ſatietatem formalem omnium potentiarum; metaphyſice vero conſtitui per ſatietatem formalem illius potentiæ, ad quam reliquæ ſatietates conſequuntur.

Quod dicitur in Argumento, videlicet non haberi felicitatem, & quietem, ſi poſſit natura ulteriorem perfectionem exoptare, & ad eam moveri, diſtinguendum eſt; Si ſit in potentia remota, conceditur, ſi in proxima, negatur; anxietas enim habetur, quando habetur impedimentum, & potentia ſolum remota ad aliquid aſſequendum; qui tamen poteſt proxime habere quod cupiat, non dicitur eſſe anxius, ſed feliciſſimus.

VI. Objic. 2. Beatitudo formalis conſiſtit in actu, ad quem cæteri ordinantur; ſed ad delectationem ordinantur cæteri actus, qui circa beatitudinem objectivam verſantur; ergo conſiſtit in delectatione. Major probatur ex Philoſopho 10. Eth. 2. & 6. ubi docet, beatitudinem formalem conſiſtere in eo, quod non eſt propter aliud, ſed ad quod reliqua. Et ratio ulterior eſt, quia beatitudo eſt ultimus finis; ultimus autem finis eſt id, ad quod reliqua, ipſum vero non ordinatur ulterius. Minor etiam probatur, quia quando delectamur objecto cognito, ut præſente, & amato, jam cognitio, & amor ultimate ad delectationem ordinantur.

Confirm. quia beatitudo, quæ eſt ultimus finis, in eo actu debet conſiſtere, qui eſt appetibilior, cum ultimus finis ſit maxime appetibilis; ſed appetibilior eſt amor, quam cognitio ſummi boni; ergo in actu voluntatis conſiſtit beatitudo: Minor probatur; tum quia ex Anſelmo quæſt. 4. *Debemus intelligere, ut amemus, non vero amare, ut intelligamus*; atque adeo cognitio amatur in ordine ad aliud, amor vero propter ſe: tum etiam quia voluntas appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quam intellectus, atque adeo magis amorem, quam viſionem objecti beatifici: ſed appetitus elicitus ſecundum rectam rationem conformari debet cum appetitu innato, qui cum ſit ab Authore naturæ, eſt rectus; ergo amor appetibilior eſt viſione objecti Beatifici.

Reſp. 1. retorquendo argumentum: Beatitudo conſiſtit in actu, ad quem cæteri ordinantur; ſed delectatio ordinatur ad actus prævios; ergo non conſiſtit in delectatione. Minor patet, quia delectatio eſt actus, quo homo complacet ſibi in objecto antecedenter poſſeſſo; ergo ordinatur ad bonum antecedenter poſſeſſum, & ad actum prævium poſſeſſivum talis boni; quandoquidem bonum poſſeſſum, in quantum tale, duo dicit, & objectum, & poſſeſſionem.

Reſp. 2. dupliciter poſſe unum ad aliud ordinari, primo tanquam ad finem, ſecundo tanquam ad effectum. Delectatio ordinatur ad actus prævios, tanquam ad finem, ſicut omnes proprietates ad ſuam eſſentiam; actus vero prævii cognitionis, & amoris ordinantur ad gaudium, ut cauſa ad effectus. Philoſophus docuit, beatitudinem conſiſtere in eo, quod non eſt propter aliud, tanquam finem, non vero tanquam effectum conſequentem. Neque dicas, quod eſt ultimum in executione, ut eſt delectatio, eſſe primum in intentione, & habere rationem finis. Nam hinc ſequeretur, accidentia, & proprietates eſſe primum in intentione in compoſito ſubſtantiali, & ad illa, tanquam ad finem, ordinari formam ſubſtantialem, eo quod ſint ultimum in executione. Quare axioma hoc non eſt intelligendum de ultimo in executione,

quod ſe habet ut effectus, vel proprietas, ſed quod ſe habet ut radix reliquorum.

Ad confirm. nego; amorem, & delectationem de ſummo bono eſſe appetibiliorem ejuſdem cognitione perfecta, eos actus cauſante. Ad primam probationem dico cum Cajetano prima ſecundæ q. 3. art. 4. in via debere nos intelligere, ut amemus, quia amor eſt meritorius vitæ æternæ, atque adeo perfectior, & appetibilior. Sed amor viæ appetibilis eſt propter viſionem beatam; viſio autem beata eſt per ſe appetibilis, non in ordine ad amorem patriæ, niſi tanquam ad proprietatem conſequentem, eo modo, quo v. g. accendimus ignem propter lucem inde conſequentem. Et ratio a priori eſt, quia, ut diximus, finis ultimus noſter non eſt Deus tantum, ſed Deus poſſeſſus; atque adeo poſſeſſio, ſeu viſio eſt pars, licet minus principalis, ultimi finis, quem appetimus. Ex quo ſequitur, immerito Scotum aſſumere, quod amor ſit propinquior ultimo fini, quam viſio, cum hæc ſit pars illius.

Ad ſecundam probationem, nego, voluntatem appetitu innato magis appetere actum proprium, quo ipſa immediate perficitur, quam actum intellectus; appetitu enim innato appetit primam perfectionem totius hominis, quæ eſt viſio Dei; videmus enim ductu naturæ membrum, v. g. brachium, exponere ſe ictui, ne percutiatur caput, quia pars intendit potius perfectionem totius hominis, quam propriam; & ideo grave naturaliter aſcendit ad vacuum replendum; ergo eodem modo voluntas magis debet appetitu innato appetere cognitionem objecti beatifici, quæ totum hominem perfectius perficit, quam amorem, aut delectationem, ſeu perfectionem propriam ipſiuſmet voluntatis.

Accedit, quod natura, ut notat D. Th. hic quæſt. 4. art. 2., non inſtituit operationes præſertim vitales, ut iis delectemur, ſed fecit illas delectabiles, ut operaremur; ex. gr. noluit, quod Animal comederet propter delectationem, ſed fecit delectabilem comeſtionem, ut comederet; ergo non vult, ut nos Deum cognoſcamus propter delectationem, & amorem, ſed fecit cognitionem Dei delectabilem, ut illum cognoſcamus, & poſſideamus; ergo naturali impetu magis natura fertur in Dei viſionem, & in alias hujuſmodi operationes vitales, quam in delectationem appetitus ſive naturalis, ſive rationalis ex iis actibus promanantem.

VII. Objic. 3. nullum bonum extrinſecum poſſidetur per cognitionem; Deus enim non dicitur Angelos poſſidere per hoc præciſe, quod illos comprehendat; & Dæmones habentes perfectam cognitionem Dei naturalem non dicuntur Deum poſſidere, & habere beatitudinem naturalem; nec dives poſſidet divitias per illarum cognitionem, ſed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, eiſque frui; ergo ut ſupra.

Confirm. quia nullum malum extrinſecum poſſidetur per cognitionem, ſed per dolorem; ergo neque bonum poſſidetur, niſi per amorem. Antecedens probatur, quia peccatum non eſt malum poſſeſſum a Deo, ſed a creatura, quæ per peccatum evadit miſera, quamvis perfectius cognoſcat peccatum Deus, quam Creatura.

Confirm. 2. quia Damnatorum miſeria non conſiſtit in cognitione, & odio pœnæ damni, & ſenſus, (ſic enim quilibet illas cognoſcens eſſet miſer) ſed in triſtitia, quæ ex illis reportatur; ergo ut prius.

Reſp. diſtinguo antecedens; Nullum bonum extrinſecum poſſidetur per cognitionem quamcumque, concedo; per cognitionem experimentalem trahentem natura ſua delectationem, & commodum, quod ab eo bono reportari poteſt uſque ad animum quietandum, ac explendum in ordine ad illud, nego antecedens, & conſequentiam. Sic Guſtus poſſidet bonum ſaporum per hoc, quod experimentaliter percipiat eorum ſuavitatem, ad quam conſequitur in appetitu ſenſitivo delectatio. Quare univerſim tunc dicitur perfecte poſſideri res, quando ex illa percipi poſſunt omnia commoda; quod quia non ſemper habetur per cognitionem, ideo Deus v. gr. non dicitur Angelos poſſidere per hoc, quod illos comprehendat, ſed quia ratione dominii poteſt de illis ad nutum diſponere; nec dives poſſidet divitias per cognitionem, ſed quia poteſt iis uti; nec Dæmones habent beatitudinem naturalem attingendo perfecte Deum cognitione naturali, quia cum cognoſcant illum ſibi infenſum, non poſſunt ex tali objecto commoda reportare. Adde, argumentum ſolvendum ab Adverſariis; nam nec Deus poſſidet Angelos per amorem, aut delectationem; nec Dæmones Deum poſſiderent, ſi illum amarent amore naturali, prout phyſice poſſunt, licet non moraliter, ut ſuo loco dicemus.

Ad primam confirmationem, dicendum pariformiter de malo, videlicet illam cognitionem eſſe poſſeſſionem mali perfectam, quæ trahit triſtitiam, in qua Adverſarii miſe-

ſeriam formalem reponunt; quia illa ſolum cognitio ita malum detinet, ut poſſit ex eo omne incommodum reportari. Et ideo Deus cognoſcens peccatum non eſt miſer; nec peccator eſt miſer, niſi tantum in actu primo, & remote, ſi ſuum peccatum, ac malum non cognoſcat, eo modo, quo eſſet tantum remote Beatus, qui perfectiſſime conjungeretur (puta per unionem hypoſtaticam) cum ſummo bono, nec tale ſuum bonum cognoſceret.

VIII. Objic. 4. præciſo actu voluntatis, non habetur perfecta poſſeſſio objecti; ergo nec felicitas. Antecedens probatur; poſſeſſio enim per illum actum habetur, per quem objectum fit noſtrum, ſeu proprium; hoc autem habetur per amorem, per quem bona amici fiunt noſtra, & ipſe amicus fit alter ego: ergo.

Confirm. quia beatitudo formalis debet attingere objectum, in quantum beatificum eſt; quod fit per actum voluntatis; nam ſolus actus voluntatis attingit objectum ſub ratione boni; & intellectus ſub ratione veri; Deus autem eſt objectum beatificum dumtaxat ſub ratione boni, quia ſub ratione ultimi finis, quæ per ſe ab operatione voluntatis reſpicitur.

Reſp. nego antecedens; Ad cujus probationem nego minorem: poſſeſſio enim cum ſit detentio rei tanquam propriæ, per illum actum habetur, per quem objectum detinetur detentione illud approprianete; quod fit per actum intellectus. Proinde Philoſophus in Problematis ſect. 13. probl. 4. non voluntatem, ſed intellectum comparat manui, eo quod intellectus apprehendat, ac teneat objectum incorporeum, non ſecus ac manus res corporeas. Quare per operationem intellectus objectum beatificum fit perfecte noſtrum, antecedenter ad amorem; quia intellectus intelligendo fit omnia, atque adeo fit ipſum objectum, ita ut poſſit ex illo omnia commoda reportare: voluntas vero amando non fit objectum, ſed potius objecti; quandoquidem qui amat, donando amico jus ad amorem, & ad propria bona, & transfert ſe in ejus dominium, & dum ſimiliter redamatur, accipit jus in bona amici; unde bona amici non fiunt propria per amorem, ſed per jus ad amorem, quod accipitur ab amico redamante: ſuppono enim ex dicendis in de Gratia, amicitiam non conſiſtere in mutuò amore, ſed in jure mutuo ad amorem; non enim peccator fit Dei amicus præciſe per hoc, quod amet Deum; a quo redamatur) Quia tamen in creatura jus ad amorem Dei habetur unice per gratiam, quæ non eſt ultima Dei poſſeſſio, ſed jus ad illam, conſtituendo hominem amicum, & hæredem; ideo bona Dei non fiunt perfecte noſtra per gratiam, ſed per Dei viſionem, ad quam per gratiam habetur jus.

Ad confirmationem; quamvis actus voluntatis attingat objectum ſub ratione boni, ſeu amando; nihilominus etiam intellectus attingit bonum, licet ſub ratione veri, ſeu cognoſcendo; unde bene poteſt intellectus attingere objectum, in quantum beatificum, ſeu in quantum bonum eſt, & ultimus finis noſter, licet has rationes attingat ſub ratione veri: experimentaliter enim hanc veritatem attingit, quod Deus ſit ſummum bonum, & per hujuſmodi cognitionem totus homo formaliter beatur beatitudine eſſentiali metaphyſice perfecta.

Neque dicas, intellectum non poſſe ſub ratione boni objectum attingere. Nam contra eſt, quia quælibet potentia attingere poteſt objectum ſub ratione formali, ſub qua eſt objectum talis potentiæ, & ſub rationibus contentis ſub tali ratione formali: ex. gr. oculus attingit albedinem non ſolum ſub ratione formali coloris, ſub qua eſt objectum talis potentiæ, ſed etiam ſub ratione albedinis, & talis albedinis ergo intellectus attingendo bonum, non ſolum attingit illud ſub ratione formali veri, ſed etiam ſub ratione formali boni, ſeu talis veri; cum bonum ſit tale verum, eo modo, quo albedo eſt talis color; Unde intellectus cognoſcendo tale verum, nempe bonum, beatur.

IX. Objic. ultimo: etiamſi concedatur, actum intellectus eſſe præſtantiorem actu voluntatis, tamen delectatio in ordine ad appetibilitatem eſt principalior; ergo in ea conſiſtit beatitudo, quæ eſt terminus appetitus rationalis. Antecedens probatur primo, quia obtenta delectatione, nihil amplius homo deſiderat, ſed quieſcit; contra vero, obtenta viſione, ac amore objecti beatifici, adhuc appetit delectationem; atqui illud eſt magis appetibile, quod ſatiat appetitum, & in quo quieſcit; ergo. Secundo quia omnes operationes appetuntur propter delectationem, delectatio vero appetitur propter ſe, non propter aliud; ergo delectatio in ratione appetibilis eſt principalior. Prima pars hujus antecedentis patet ex ordine naturæ, qui maxime relucet in brutis, ſemper ex inclinatione na-

turæ

turæ operantibus, quæ omnia ordinant ad delectationem. Secunda pars probatur ex Philoſopho 10. Eth. 2. ubi: *Neminem*, inquit, *interroges, cujus rei gratia capiat voluptatem, quia per ſe ipſam appetibilis eſt ipſa voluptas*.

Reſp. nego antecedens. Si enim delectatio eſt de bono jam poſſeſſo per viſionem, ad hanc tamquam ad finem ordinatur; unde viſio eſt principalior in ordine appetibilis; illud enim, de quo eſt quies, & delectatio, procul dubio præſtantius, & appetibilius eſt ipſa delectatione; cum quies ſit ex illo, & propter illud; unde illud maxime appetitur, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.

Ad primam probationem antecedentis, diximus, illud eſſe magis apppetibile, in quo quieſcit appetitus, tamquam in fine, & radice primaria proprietatum conſequentium, non vero tamquam in effectu, & proprietate; Sicut relate ad appetitum innatum materiæ, forma ſubſtantialis eſt magis appetibilis, quam hujus proprietates, quia in illa tamquam in radice iſtarum quieſcit. Quare viſio Dei, quæ ſatiat appetitum radicaliter, eſt appetibilior delectatione, quæ ſatiat formaliter, & tamquam proprietas, & effectus viſionis. Et ſane quis neget, appetibiliorem eſſe Dei viſionem abſque delectatione ad obſequendum Numini clare viſo, immo etiam cum cruciatibus, quos Chriſtus Dominus in Cruce patiebatur, quam delectationem ſine viſione?

Ad ſecundam probationem nego utramque partem illius antecedentis. Ad probationem primæ partis dico, bruta appetere bona propter delectationem, non quia appetunt alia bona propter illam, ſed quia appetunt ſolum delectabile; bruta enim non appetunt unum propter aliud, cum hic modus operandi ſit proprius agentium cum electione, & propter finem; unde ex appetitu brutorum non infertur præcellentia delectationis; cum bruta non appetant reliqua bona. Ad probationem ſecundæ partis dico, duplicem eſſe voluptatem, objectivam ſcilicet, quæ eſt ipſum objectum delectabile, & formalem, quæ eſt actus, qui verſatur circa delectabile. Philoſophus docens, voluptatem eſſe propter ſe appetibilem, loquitur de voluptate objectiva, quæ habet rationem finis, non de formali, quæ non habet rationem appetibilis ultimate propter ſe; in omnium enim ſententia ordinate appetitur delectatio propter objectum, circa quod verſatur.

X. Ex quibus omnibus colliges, beatitudinem non poſſe in delectatione conſiſtere, primo quia cum delectatio importet quietem in bono jam adepto, & perfecte poſſeſſo, præſupponit, non conſtituit poſſeſſionem, & felicitatem. Secundo, quia felicitas creata habet rationem ultimi finis, & non ejus, quod eſt propter finem; delectatio autem ſecundum ordinem naturæ (qui rectus eſt, cum ſit ab Auctore naturæ) appetibilis eſt propter operationem, tamquam propter finem, non vero operatio propter delectationem: conſtat enim, quod natura operationibus magis neceſſariis animalium ad conſervationem individui, & ſpeciei majorem poſuit delectationem, ut magis allicerentur, & vi delectationis illas non negligerent. Tertio, quia incongruum eſt dicere, quod finis ultimus inclinationis voluntatis ſit delectatio, ſeu quies, non vero operatio, ad quam quies conſequatur; ſicut incongruum eſt dicere, quod finis inclinationis lapidis ad centrum ſit quies in centro, non vero ubicatio in centro, ad quam ſequatur quies naturalis inclinationis, ſeu ceſſatio a tendentia ad alium locum. Conſiſtit ergo beatitudo in operatione intellectus, & quidem ſpeculativi; nam, ut videre eſt apud D. Th. 1. 2. quæſt. 3. art. 5. Summum bonum non eſt objectum practici intellectus.

QUÆSTIO III.

Num ſaltem inadæquate actus voluntatis beatitudinem conſtituat?

I. RESpondeo dicendum, ne inadæquate quidem ingredi conſtitutionem beatitudinis formalis amorem ſive amicitiæ, ſive concupiſcentiæ, aut fruitionem ad objectum beatificum terminatam. Ita D. Th. Vaſquez, & alii communius.

Concluſio conſtat ex dictis articulo ſuperiore. Sed ulterius probatur, quia in illo eſſentialiter, & adæquate conſiſtit beatitudo, per quod primo diſtinguitur beatus a non beato, & comprehenſor a viatore; atqui per ſolum actum intellectus id habetur; ergo ne inadæquate quidem actus voluntatis beatitudinem conſtituit. Major conſtat, quia univerſim quod eſt primo diſtinctivum, eſt conſtitutivum eſſentiale; ut eſt rationale in homine, quod non ſolum diſtinguit,

ut riſibile, ſed etiam primo diſtinguit a non homine. Minor probatur, quia beatus a non beato diſtinguitur: etenim beatus habet viſionem intuitivam Dei: Viator vero cognitionem Dei ænigmaticam: nullatenus vero diſtinguitur per amorem; quia juxta multorum probabilem ſententiam cum Vaſquio 1. 2. diſp. 3. c. 4. eſt ejuſdem ſpeciei in via, & in patria. Sed dato, quod amor Dei in patria, utpote neceſſarius, intrinſece differat ab amore in via, atque adeo etiam diſtinguat beatum a non beato, ſaltem non primo diſtinguit, cum ad viſionem conſequatur; ergo prædicatum primo diſtinctivum beati a non beato habetur per actum intellectus.

II. Objic. 1. Qui Deum videret, & non amaret, nec eo frueretur, non eſſet beatus; ergo. Secundo beatitudo naturalis, ſi daretur, non conſiſteret in ſola cognitione Dei abſtractiva, ſed etiam in amore. Tertio, ut poſſimus ex objecto beatifico omne commodum reportare, debet illud videri ſimul, & amari, quia debemus de ejus felicitate gaudere; nemo autem gaudet de alicujus felicitate, niſi illum amet. Ultimo quia Benedictus XII. in quadam Extravaganti aperte dicit, animas ſanctorum ante diem judicii beatas eſſe, Deum videndo, ac eo fruendo; ergo etiam actus voluntatis beatitudinem conſtituit.

Reſp. ad primum; qui Deum videret, & non amaret, adhuc eſſet beatus beatitudine eſſentiali, quæ totam naturam bearet beando potentiam præcipuam formaliter, & reliquas potentias radicaliter; intellectus enim ſumme gauderet tali viſione, ut oculus delectatur pulchro aſpectu, & animus quieſceret, videndo erga ſe Divinam voluntatem adimpleri; in quo conſiſtit noſtra felicitas, eo quod magis appetere debeamus bonum Dei, quam proprium, & ejus beneplacitum adimpleri. Adde, quod ſi tranſmittatur, hunc non fore beatum, id non oriretur ex eo, quod careret amore, ac fruitione Dei, ſed quia careret poſſeſſione perfecta objecti beatifici, ex qua reportare poſſet a Deo omnes fructus, & omne commodum, quod animum ſatiaret; careret quippe cognitione Dei volentis concurrere ad amorem, & fruitionem connaturaliter conſequentes ad viſionem: Sic dæmones carent naturali beatitudine, quamvis Deum cognoſcant perfectiſſima cognitione naturali, quia ſcilicet non perfecte poſſident, dum vident illum ſibi infenſum, nec poſſunt ex tali objecto commodum habere.

III. Ad ſecundum: Suppono ex Ethicis, naturalem beatitudinem conſiſtere in ſola cognitione Dei abſtractiva neceſſitante moraliter ad amorem, & ad quieſcendum in illo; dummodo Beatus cognoſcat perpetuitatem talis felicitatis, ſeu ſit de ſua felicitate ſecurus, ut loquitur Auguſt. 11. de Trin. c. 12.

IV. Dubitatur tamen apud Doctores, Num beatitudo naturalis ſit poſſibilis? Negat Vaſquez 1. 2. diſp. 12. c. 3. cum Cano, & aliis, quia quælibet creatura rationalis non videns Deum peccabilis eſt, atque adeo ſubire poteſt ſummam miſeriam peccati, nec Deus abſtractive cognitus videtur ſatiare poſſe animum, cum in Pſalmo 26. dicatur, *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*.

Sed communis ſententia, cum D. Th. Scot., Bellar., Molina, beatitudinem naturalem admittit poſſibilem. Quod probatur primo ratione naturali, quia naturaliter homo in felicitatem inclinatur; naturalis autem inſtinctus non poteſt eſſe fruſtraneus, ſeu ad terminum naturaliter impoſſibilem; ergo beatitudo naturalis eſt poſſibilis. Et fuiſſet de facto, ſi Deus hominem, & Angelum ad finem ſupernaturalem non elevaſſet. Immo de facto Angelos, & protoparentes noſtros in beatitudine naturali creatos fuiſſe, docet D. Thom. 1. p. quæſt. 62. art. 1. cum Scoto, & aliis. Probatur ſecundo ratione morali, quia ſi homo non eſſet natura ſua ordinatus ad felicitatem poſt mortem obtinendam, non poſſet a natura obligari ad eos actus virtutis, quos natura non poſſet præmiare; v. gr. ad defendendam patriam, & fidem, etiam cum vitæ jactura.

Neque obſtat quod quævis creatura rationalis non videns Deum natura ſua ſit peccabilis: Hoc enim tranſmiſſo (quod Nominales negant cum Ripalda diſp. 23.) ſolum ſequitur, quod pro ſtatu viæ creatura rationalis non poſſet habere beatitudinem perfectam; ſecus vero in termino viæ. Tunc enim deceret Deum eam reddere ab extrinſeco ſuis auxiliis impeccabilem, & de hoc illam certificare. Ad id, quod additur de Pſalmis, dicendum, ſolum in præſenti ordine ſatietatem haberi non poſſe, niſi cum apparuerit gloria Dei, quia poſita elevatione, eſt poſſibilis, ac debita homini bene operanti Dei viſio; unde ſi eam non obtineat, caret bono debito, atque adeo eſt miſer; carentia enim boni debiti malum eſt, & miſeria. Quod ſi Deus na-

tu-

turam rationalem non elevaſſet ad finem ſupernaturalem, viſio Dei non eſſet debita, unde ejus carentia non impediret beatitudinem.

V. Ad tertium dico, non ſpectare ad beatitudinem formalem gaudium de Dei felicitate, ſed cognitionem perfectam, qua experimentaliter percipiatur felicitas Dei, & ita poſſideatur, ut neceſſitetur animus ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus beatitudine.

Ad ultimum, Benedictus XII. loquitur be beatitudine, quatenus eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, dum dicit, Animas beari viſione, ac fruitione Dei, ubi advertit Vaſquez 1. 2. diſp. 11. c. 3. in hac quæſtione nihil ſolidi evinci poſſe auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui præſcindunt a difficultate Scholaſtica.

QUÆSTIO IV.

Sit ne perfectior Viſio Dei, quam Amor beatificus; & Intellectus, quam Voluntas?

I. DIco equidem cum D. Th. 1. 2. quæſt. 3. artic. 4. & quæſt. 6. art. 2. Viſionem in patria eſſe perfectiorem amore, atque adeo potentiam intellectivam eſſe præſtantiorem volitiva. Ita ſentiunt non ſolum, qui cum Thomiſtis reponunt beatitudinem in viſione, ſed etiam qui cum Suario reponunt illam in utroque actu, contra Scotiſtas.

Concluſio videtur ſequi ex eo præciſe, quod viſio ſit perfecta poſſeſſio ſummi boni, & adæquata noſtra beatitudo; hæc enim in actu præſtantiſſimo reponenda videtur. Sed probatur ulterius, primo quia, ut advertit D. Tho. terminus appetitionis, inclinationis, & tendentiæ, cum habeat rationem finis, perfectior eſt ipſa appetitione, & tendentia, quæ habet rationem medii: atqui inclinatio voluntatis, ſeu amor non eſt ad ipſam inclinationem, ut patet, ſed ad terminum diſtinctum ab ipſa inclinatione, videlicet ad Dei poſſeſſionem, quæ habetur per actum intellectus; ergo actus potentiæ intellectivæ poſſidens Deum perfectior eſt actu volitivæ.

Neque dicas, per amorem viæ tendere nos in amorem patriæ, ſicut imperfectum tendit ad perfectum; per amorem vero in patria non tendere nos in ullum alium actum, ſed in ipſum objectum.

Nam contra eſt, quia amor tam in via, quam in patria attingens Deum tendit immediate in ipſum objectum non nude ſumptum, ſed ut poſſidendum, aut poſſeſſum; amantes enim in patria ita quieſcunt in Deo poſſeſſo, ut ſimul appetant ipſum videre, ac poſſidere, juxta illud 1. Petri 1. *In quem deſiderant Angeli proſpicere*. Quare Dei viſio, ſeu poſſeſſio, non Dei amor, eſt terminus noſtri appetitus, & appetitionis: Sicut enim nulla cognitio eſt primum cognitum, ut notat Angelicus, ita nullus amor eſt primum volitum.

II. Prob. 2. quia potentia intellectiva eſt immaterialior, quam volitiva; quandoquidem intellectiva reddit objectum intentionaliter immateriale, & volitiva ſolum fertur in objectum redditum immateriale ab intellectione prævia; atqui quod eſt immaterialius eſt perfectius; ergo potentia intellectiva eſt perfectior volitiva. Hinc ſubſtantiæ ſeparatæ dicuntur intellectuales, non volitivæ, ſumpta denominatione a potentia principaliore.

Confirm. quia in Divinis Verbum procedens per intellectum præcedit origine amori, ſeu Spiritui Sancto, qui a Verbo ſpiratur, & procedit per voluntatem; quæ autem in Divinis præcedunt origine, in creatis præcedunt cauſalitate, & dignitate. Præterea ex Philoſopho in Ethicis, Virtutes intellectuales ſunt nobiliores moralibus, & inter morales perfectior eſt Prudentia, quæ ſubjective eſt in intellectu, quam Juſtitia, & reliquæ, quæ ſunt in voluntate. Denique Viſio eſt perfectiſſima participatio Dei, utpote quæ illi nos aſſimilat; dicente Joan. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt*.

III. Objic. 1. cum Scotiſtis: Potentia volitiva eſt libera, & denominativa ſupra actus ſuos; ergo eſt perfectior potentia intellectiva.

Confirm. 1. quia habitus ſpectans ad voluntatem, qui eſt Charitas, perfectior eſt Fide, & quovis alio habitu intellectuali; Nam ex 1. ad Corinth. 13. *Major horum eſt Charitas*.

Confirm. 2. quia objectum voluntatis eſt bonum, intellectus eſt verum; præſtantius autem eſt bonum, quam verum; ergo voluntas præſtat intellectui. Probatur minor, tum quia præſtantius eſt, quod omnes appetunt, quam quod non omnes; bonum autem ex Philoſopho eſt, quod omnes appetunt:

tunt: Tum etiam quia melius eſt quod eſt bonum per ſe, quam quod eſt bonum propter aliud; bonum autem eſt bonum per ſe, verum eſt bonum per accidens, quatenus induit rationem boni; ergo.

Confirm. 3. ex Scot. in 4. diſt. 29. quia odium Dei eſt deterius quolibet actu intellectus, v. gr. errore circa Deum, infidelitate, &c. ergo ex oppoſito amor Dei præſtat viſioni.

Reſp. tam intellectum neceſſitari in ordine ad prima principia, quam voluntatem in ordine ad appetendam felicitatem, & finem ultimum; & tam intellectum eſſe liberum in probabilibus, quam voluntatem relate ad bonum particulare. Verum quidem eſt, libertatem eſſe formaliter in voluntate; ſed in intellectu eſt radicaliter, & ideo perfectiori modo; ſicut perfectiori modo forma auri v. gr. eſt in Sole, in quo eſt cauſaliter, quam in auro, in quo eſt formaliter. Et ratio eſt, quia libertas importat indifferentiam ortam ex eo, quod proponatur ab intellectu voluntati objectum indifferenter ut bonum; nam in brutis, in quibus non habetur judicium indifferens, non habetur libertas. Præterea voluntas utitur quidem intellectionibus ad arbitrium, & dominatur erga omnes alias potentias; at non proinde eſt perfectior intellectu, quia cum ſit potentia ceca, indiget intellectu, a quo dirigatur, dum applicat potentias ad actus ſuos. Nobilius autem eſt dirigere, & regulare, quam dirigi, ac regulari. Præterquamquod, cum voluntas utatur actibus intellectus in bonum ipſius intellectus, (ut ſcilicet tandem aliquando Deum poſſideat) præſefert erga intellectum ſervitutem potius, quam dominium.

Adde, quod licet concedatur, potentiam volitivam in aliquo prædicato præciſe ſpectato excedere intellectivam, puta in libertate, non proinde ſequitur, voluntatem eſſe perfectiorem intellectu, niſi conſtet, prædicatum illud perfectius fundari in prædicato antecedente etiam perfectiori. Sic materia prima, licet in prædicato incorruptibilitatis ſit perfectior forma, non proinde eſt illa perfectior; nec lapis eſt perfectior Angelo, quamvis in prædicato impeccabilitatis præciſe ſpectato ſit perfectior; quia ſcilicet incorruptibilitas in materia fundatur in prædicato præcipuo imperfectiſſimo primæ potentiæ; & impeccabilitas in lapide in incapacitate ad intelligendum, & proponendum objectum ſub judicio indifferenti; ergo pariformiter libertas voluntatis non reddit voluntatem abſolute perfectiorem intellectu; quia fundatur in cæcitate potentiæ volitivæ, & indigentia intellectivæ, a qua proponatur objectum ſub indifferentia. Denique, ut notat Vaſquez, actus intellectus cum poſſit eſſe ex modo tendendi poſſeſſivus objecti beatifici, (quod non competit actui voluntatis, quantumvis libero) ſequitur, præſtantiorem eſſe ex modo tendendi actum intellectus, quamvis actus voluntatis in prædicato libertatis illi præemineat.

Ad 1. confirm. concedo, amorem in via eſſe præſtantiorem fide, nego tamen amorem in patria eſſe præſtantiorem viſione Dei. Diſparitas eſt, quia amore viæ amamus Deum propter ſe ipſum; credimus vero Deum, & cognoſcimus illum duntaxat abſtractive, & per creaturas. At in patria videmus Deum, & cognoſcimus illum immediate, & per ſeipſum. Unde amor non debet eſſe perfectior viſione. Adde, quod licet amor in via ſit præſtantior, quam fides, non tamen eſt præſtantior quovis alio actu intellectus: nam ex Philoſopho 10. Eth. 7. contemplatio naturalis Dei (in qua per ipſum conſiſtit felicitas naturalis) perfectior eſt actu voluntatis, & Sapientia, quæ eſt virtus intellectus, perfectior eſt quolibet actu voluntatis; ergo pariter viſio Dei præſtat amori beatifico, cum ſit radix, & origo illius.

Ex quibus ſequitur, actus intellectus eſſe quidem ex genere perfectiores actibus voluntatis, ſed non ex toto genere. Tunc dicitur A eſſe perfectius B ex toto genere, quando quælibet ſpecies contenta ſub A excedit ſpecies contentas ſub B; ſic actus intellectus ex toto genere præſtant actibus ſenſuum: quando vero genus ſuperius, nempe A, excedit B, ſeu inferius in ratione generica tantum, v. gr. exceſſu ut tria, & una ſpecies generis inferioris excedit aliam ſpeciem generis ſuperioris exceſſu v. gr. ut ſeptem, tunc major perfectio generis ſuperioris dicitur excedere genus inferius ſolum ex genere, non ex toto genere; Sic v. gr. actus ſcientiæ ex genere excedunt actus fidei, non tamen ex toto genere, cum præſtet habere fidem v. gr. de Deo, quam ſcientiam de Formica. Falſum proinde exiſtimo, quod habet Vaſquez hic diſp. 11. n. 48. omnes ſcilicet ſpecies contentas ſub genere perfectiori eſſe perfectiores ſpeciebus contentis ſub genere inferiori; atque adeo bene ſtat, fidem eſſe minus perfectam Charitate in via, & univerſim actus intellectus

ctus eſſe ex ſuo genere, licet non ex toto genere, perfectiores actibus voluntatis.

Ad 2. confirm. Eſt quidem dignius, & præſtantius objectum voluntatis; ſed non idcirco voluntas eſt perfectior, quia non tendit in bonum perfectiori modo, quam intellectus in verum; hic enim attingit verum, & quidem ſub ratione talis veri, nempe boni, poſſidendo illud; voluntas vero attingit bonum qua bonum, ſupponendo ejus poſſeſſionem.

Ad ultimam, falſum eſt univerſim, illud eſſe melius, cujus oppoſitum eſt pejus; nam bona valetudo v. gr. melior eſt, quam ſanitas, & tamen mala valetudo non eſt pejor, quam ægritudo: Sic etiam unio hypoſtatica, vel gratia melior eſt, quam carentia peccati venialis, & tamen carentia Unionis, vel gratiæ non eſt pejor veniali; ergo poteſt viſio Dei eſſe perfectior amore, licet odium Dei ſit pejus errore circa Deum; etenim quæ opponuntur, non ſemper commenſurantur.

IV. Objic. 2. Per amorem Beati transformantur in Deum, teſtante D. Dionyſio, quod amor transformat amantem in amatum; contra vero per viſionem transformant Deum in ſe, illumque ad ſe trahunt; atqui præſtat transformari in melius, quam transformare in ſe quod eſt melius; ergo præſtat amor viſioni Dei.

Confirm. 1. quia ex doctrina ejuſdem Dionyſ., D. Thom., & Patrum, Seraphim, qui præeminent in amore, ſunt perfectiores Cherubim, qui in ſcientia; ergo ut prius.

Confirm. 2. Per amorem homo fit melior, quam per cognitionem Dei in via; ergo etiam in patria.

Reſp. falſum eſſe, quod Beati per viſionem transforment in ſe Deum, quin etiam in Deum transformentur, & quidem perfectiori modo, quam per amorem. Nam ex Philoſopho 3. de Anim. tex. 18. *Anima intelligendo fit quodammodo res intellecta:* quare Beatus videndo Deum fit quodammodo Deus, & in illum transformatur; ita ut fiat Deo ſimilis, ut loquitur Joan. 3. dicens: *Similes ei erimus, quia videbimus eum,* quod non habetur per amorem.

Ad 1. confirm. Ideo ſupremum ordinem Angelorum, nempe Seraphim, denominamus ab amore, quia in via præſtantior eſt amor, quam cognitio Dei; ita ut præſtet amor Dei intenſior, quam cognitio perfectior; cum amor attingat Deum propter ſe, & ſit meritorius vitæ æternæ; cognitio vero Dei ænigmatica attingat Deum in Creaturis. Hinc Anſelmus lib. 2. *Cur Deus homo*, dixit, *Perverſus ordo eſt amare, ut intelligas, rectiſſimus vero intelligere, ut ames.* Quoniam autem Seraphim tempore viæ ſuæ excellentiores fuerunt in Charitate, & in merito, idcirco nunc in termino præcellunt in viſione Dei, & amore beatifico, atque adeo ſupra Cherubim ordinem conſtituunt; iſti enim in via excelluerunt quidem in ſcientia, ſed non in amore, ac merito, & proinde nunc in patria minus præmium habent, & remiſſiorem viſionem.

Ad 2. recurrit eadem diſparitas, cur in via meliores ſimus per amorem, quam per cognitionem Dei, unde amorem principalius appetere debemus; ſecus vero in patria, ubi principalius debemus velle viſionem Dei facialem, quam amorem beatificum; illa enim & eſt cauſa hujus, & reddit nos Deo ſimiles.

QUÆSTIO V.

Num Beatus ad amorem beatificum neceſſitetur quoad exercitium? & quid, ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amore?

Examinabimus primo, An poſſit Beatus de potentia ſive abſoluta, ſive ordinaria videre Deum, & non amare, aut e contra amare, & non videre? Secundo, Num poſſit videre, & odio habere Deum in hypotheſi, quod ſciret, ſe ab illo torquendum in æternum? Tertio, Num præcipi beato poſſit, ne Deum amet, ita ut obedire teneatur?

ARTICULUS I.

Num poſſit viſio Dei ab amore ſejungi? Et viceverſa Amor a Viſione?

I. Scotus in 1. diſt. 1. qu. 4. cum Nominalibus apud Amicum putat poſſe de potentia ordinaria, ſeu naturaliter videntem Deum ceſſare ab amore. Henricus, & Ægidius putant, ne divinitus quidem id poſſe contingere. Communis, & verior ſententia docet, de potentia Dei abſoluta poſſe viſionem ab amore ſejungi, non tamen naturaliter. Ita D. Thom., Vaſquez, & alii apud eundem.

Dico equidem 1. cum hac tertia ſententia, Poſſe divinitus videntem Deum carere amore beatifico.

Prob.

Prob. Poteſt Deus libere velle coagere cum intellectu beati ad viſionem, & non coagere cum voluntate ad amorem; ergo poteſt divinitus viſio ab amore ſejungi. Antecedens probatur, quia viſio eſt prior amore, & independens ab illo; ergo non eſt caput, cur Deus nequeat ad illam concurrere, non ad iſtum.

Neque dicas cum Henrico, viſionem, & amorem pendere ab eodem objecto beatifico, neceſſario cauſante utrumque actum, atque adeo eſſe inſeparabiles; non ſecus ac unum relativum eſt inſeparabile a correlativo, poſito, quod relatio, & correlatio ab iiſdem terminis cauſetur. Nam contra eſt, quia licet duo cauſentur ab eadem cauſa neceſſario neceſſitate phyſica, ut lux, & calor a Sole, non proinde ſunt divinitus inſeparabiles. Paritas correlativorum non eſt ad rem; nam unum relativum ſpecificative ſumptum poteſt ab alio ſeparari, v. gr. pater a filio; at reduplicative ſumptum ſeparari non poteſt, quia conſtituitur per correlativum.

II. Dico 2. Non poteſt naturaliter Dei viſio ab amore beatifico ſeparari; atque adeo beatus neceſſitatur phyſice ad amorem, neceſſitate etiam quoad exercitium.

Prob. Beatus in viſione, & amore beatifico apprehendit omnem rationem boni, & integram ſuam felicitatem, nullam vero rationem boni in ceſſatione ab amore; ergo non poteſt libere velle ab amore ceſſare; quandoquidem nihil voluntas velle poteſt, quod non repræſentetur ſub ratione boni; cum eſſentialiter ſit appetitus boni. Prob. antecedens, quia ſicut in beatitudine objectiva includitur omnis ratio objective boni, ita in beatitudine formali includi debet omnis ratio boni formaliter; atqui beatitudo formalis, quamvis eſſentialiter conſtituatur per viſionem, completur tamen, & integratur ab amore; ergo in viſione, & amore omnem rationem boni apprehendit beatus, atque adeo in omiſſione amoris nullam rationem boni, ſed boni carentiam videt.

Confirm. 1. quia voluntas, ut poſſit libere ab amore ceſſare, debet ſuperare vim motivam objecti beatifici, ſumme allicientem ad amorem; illam tamen ſuperare non poteſt: tum quia vis alliciens ad amorem eſt ipſa vis Dei infinita, quæ quamvis finito modo repræſentetur, allicit tamen magis, quam quodvis bonum creatum perfectius, & perfectius in infinitum, quacumque cognitione propoſitum, atque adeo allicit ſumme; vis vero reſiſtitiva in voluntate eſt finita: tum etiam quia inductione conſtat, omnes potentias neceſſitari ad ſuum objectū proſequendum, quoties apparet depuratum a contrario; ergo voluntas neceſſitabitur ad Deum amandum, poſito, quod per viſionem clare cognoſcat, in tali objecto eſſe purum bonum.

Confirm 2. quia in motibus primo primis experimur, voluntatem neceſſitari ad proſequendum bonum delectabile, etſi finitum, præciſe per hoc, quia repræſentatur tunc abſque ulla advertentia ad malum, quod ſecum habet admixtum; ergo a fortiori voluntas neceſſitabitur ad proſequendum bonum infinitum nullatenus admixtum malo.

III. Objic. ex Scoto. In via non neceſſitatur homo ad Deum diligendum, etſi cognoſcat, illum eſſe omne bonum; ergo neque in patria; cum utrobique idem ſit objectum, & eadem cauſa amoris, nempe voluntas, & habitus charitatis, viſio vero ſit mera conditio.

Reſp. quod ſicut diverſa approximatio agentis ad paſſum diverſum inducit effectum, quamvis approximatio ſit mera conditio; ita quamvis viſio dicatur mera conditio, quia tamen veluti intime approximat objectum voluntati, inducit neceſſitatem ad amorem, quæ non habetur in via ex pura repræſentatione ſummi boni, quod non in ſe ipſo, ſed in alio, & abſtractive attingitur. Quapropter in via ipſa ceſſatio ab amore poteſt repræſentari bona, & commoda amanti; ſecus in patria, ubi manifeſte apparet, omnem rationem boni ineſſe in beatitudine noſtra, objective quidem in beatitudine objectiva, formaliter in formali.

IV. Utrum autem ſicut poteſt divinitus viſio Dei ab amore ſejungi, ita pariter poſſit amor, vel fruitio ſeparari a viſione? Affirmant Argentina, & Rubíonenſis.

Cenſeo equidem cum communiſſima negandum. Prob. quia nihil volitum, quin præcognitum; ergo nequit voluntas amare amore beatifico Deum, quin viderit. Antecedens conſtat tum ex Aug. lib. 10. de Trin. tum ratione, quia voluntas non amat, niſi attracta a bonitate objecti; objectum autem non allicit, niſi ut cognitum, & vitaliter repræſentatum.

Confirm. quia nulla potentia poteſt operari, niſi circa ſuum objectum; voluntatis autem objectum non eſt bonum quomodocumque, ſed bonum ut cognitum, & inten-

tentionaliter præſens: cum enim voluntas ſit operativa ſolum immanenter, non poteſt circa ſuum objectum operari, niſi illud fiat præſens, & immediatum intentionaliter per cognitionem; ſicut agens non poteſt operari tranſeunter, niſi ſit immediatum paſſo, ſaltem immediatione virtutis, ut communius docent in Philoſophia.

Confirm. 2. potentia intellectiva judicare nequit de objecto incognito, quia ad judicitum non inclinatur ab objecto ſecundum ſe, ſed in quantum apprehenſo: ergo nec voluntas amare poteſt objectum incognitum, quia nec fertur in bonum ſecundum ſe, ſed ut apprehenſum. Et ratio ulterior eſt, quia voluntarium ex D. Tho. 1. 2. quæſt. 6. art. 1. eſt quod procedit a principio intrinſeco cum cognitione finis; atqui omnis actus voluntatis eſt voluntarius; ergo eſſentialiter procedere debet ex cognitione; unde amor beatificus ne divinitus quidem ſeparari poteſt a viſione.

V. Objic. 1. ex Oviedo cont. 8. de Anima pun. 3. cognitio non influit in amorem, ſed eſt mera conditio; ergo poteſt Deus independenter a tali conditione determinare voluntatem ad amandum, ut in multorum ſententia poteſt determinare ignem ad agendum in paſſum diſtans: cognitio enim requiritur ſolum, ut voluntas alliciatur, & ſic determinetur ad amorem boni: quare ſi ad id determinetur ab Omnipotentia extrinſeca, exhibente illi concurſum determinatum ad unum, poterit abſque prævia cognitione amare. Quemadmodum enim cæcus, dum ab alio manuducitur, non indiget luce, quæ viam demonſtret; ita voluntas, quæ eſt potentia cæca, non eget cognitione prævia ad aſſequendum bonum, quando ab Omnipotentia veluti manuducitur. Adde, quod licet dicatur cognitio non eſſe mera conditio, ſed phyſice influere ad appetitionem, non ſecus ac ſpecies objecti ad viſionem, adhuc recurrit difficultas; nam ſicut poteſt Deus determinare oculum ad videndum ſine ſpecie, ſupplendo extrinſece ejus influxum, ita poterit determinare voluntatem ad appetendum ſine prævia cognitione objecti.

Reſp. tranſmiſſo antecedente, nego conſequentiam; non enim poteſt Deus defectum cujuſcumque conditionis ſupplere, quando præſertim conditio requiritur tamquam cauſa formalis, ut producatur effectus. Et ſane quamvis vera eſſet opinio Scoti, & Recentiorum contra Thomiſtas, quod poſſit agens divinitus agere in paſſum diſtans, ſupplente Deo defectum talis conditionis; nihilominus nequit divinitus agens agere, quin ſit in loco, & tempore determinato, etiamſi ubicatio, & duratio ſint meræ conditiones ad agendum; ſunt enim conditiones eſſentiales, & ideo inſupplebiles; ergo cum eſſentialiter etiam requiratur cognitio objecti ad amorem (ut etiam prærequiritur ad judicandum de illo) nequit Deus has conditiones ſupplere. Et ſicut non poteſt Deus ponere actum deſiderii in voluntate creata, niſi bonum deſideratum ſit abſens, quia abſentia objecti eſt conditio objectiva ſpectans ad definitionem deſiderii, atque adeo eſſentialis, (ut præſentia boni ſpectat ad definitionem gaudii) ita nequit Deus ponere amorem in voluntate creata ſine prævia cognitione, quia hujuſmodi cognitio eſt conditio objectiva ſpectans ad definitionem amoris, qui ex ſua ratione eſt proſecutio boni apprehenſi. Et eadem ratione dicemus quæſt. 7. non poſſe Deum ponere viſionem beatificantem abſque concurſu intellectus, quia de ratione actus vitalis eſt, quod ſit motus ab intrinſeco; beatitudo autem debet eſſe actus vitalis, ut proinde dicatur in Scripturis eſſe Vita æterna.

VI. Quod ſi quæras, quare approximatio ignis v. g. ad comburendum non ſit conditio eſſentialis, & inſupplebilis: ſecus vero cognitio relate ad amorem? Dico, diſparitatem eſſe, quia ignis operando tranſeunter ponit, non præſupponit exiſtentiam realem termini, nec debet operari attractus a paſſo; at voluntas amando operatur immanenter circa objectum, cujus intentionalem præſentiam eſſentialiter præſupponit, quia operatur ut attracta ab illo.

Dixi in reſponſione, antecedens tranſmitti: quia ad quæſtionem præſentem parum refert, num cognitio ſit conditio, an cauſa amoris. Cæterum probabilius cenſeo cum Molina p. p. quæ. 27. art. 3. contra Vaſquium, Oviedum, Arriagam diſp. 7. ſect. 4. num. 50. cognitionem non eſſe meram cauſam formalem illuminativam, ſed etiam efficienter influere in amorem, ut dicitur communius de præmiſſis relate ad Concluſionem, necnon de apprehenſione relate ad judicium, & de ſpecie relate ad apprehenſionem objecti. Ratio eſt, quia cauſa finalis in omnium ſententia eſt vera cauſa relate ad effectum ſuum, videlicet relate ad amorem finis; atqui non eſſet vera cauſa, niſi cognitio boni, ſeu finis influeret phyſice in amorem illius; ergo cognitio boni phyſice in-

influit in illius amorem. Prob. min. quia niſi phyſice influeret, cauſaret tantum proponendo bonum; ergo quoties proponeretur bonum voluntati, toties deberet amor illius cauſari; hoc tamen eſt falſum, cum voluntas, utpote libera, poſſit non amare bonum ab intellectu propoſitum; ergo ut cauſetur amor finis, ſeu boni propoſiti, præter propoſitionem objecti requiritur influxus phyſicus ejuſdem ad amorem.

Neque dicas, tunc cauſari amorem, quando præter propoſitionem objecti voluntas phyſice influit libere in amorem. Nam in tali caſu amor eſſet quidem effectus voluntatis cauſantis, non tamen eſſet effectus cauſæ finalis, ſeu boni, prout in mente exiſtentis; ergo cum detur præter cauſam efficientem etiam cauſa finalis, quæ amorem boni cauſat, dari debet præter influxum phyſicum voluntatis etiam influxus phyſicus cognitionis in amorem; aliter non cauſante voluntate amorem, hic re vera a cauſa finali cauſaretur præciſe per propoſitionem boni, quod eſt falſum.

VII. Objic. ſecundo: Poteſt Deus conſervare amorem, deſtructa cognitione prævia; ergo poteſt etiam amor ſine prævia cognitione a Deo produci; quandoquidem conſervatio eſt ſecunda productio, & quæ non ſpectant ad conſervationem, nec ſpectant ad primam rei productionem.

Reſpond. primo per inſtantiam; poteſt Deus conſervare actum vitalem ſine ſubjecto; ergo poteſt etiam ſine ſubjecto illum producere; quod videtur eſſe contra rationem actus vitalis, qui debet eſſe ab hoc, & in hoc, ſeu procedere ab intrinſeco.

Reſp. ſecundo, diſt. antec. poteſt Deus conſervare, & conſequenter primo producere amorem ſine cognitione prævia, & actum vitalem ſine ſubjecto, ita tamen ut tunc amor non poſſit denominare voluntatem amantem, ſed habentem amorem; ſicut cognitio in lapide non denominat lapidem cognoſcentem, ſed habentem cognitionem, conc. antecedens; ſeu verius omitto; (poteſt enim ſupponi, quod actus vitalis pendeat eſſentialiter a ſubjecto capaci denominationis inſtar modorum) ſecus, nego antecedens, & diſtinguo eodem modo conſequens. Admitto itaque, poſſe Deum extra ſubjectum producere ſe ſolo actum vitalem; qui tamen eſſet vitalis, quatenus exigeret eſſe ab intrinſeco, ſed non quatenus poſſet denominare ſubjectum vitaliter operans: Et eodem modo admitto, poſſe amorem produci ſine prævia cognitione, nec non actum judicii abſque previa apprehenſione; in quo caſu amor exigeret eſſe a cognitione, & judicium ab apprehenſione: At talis amor poſitus in voluntate non denominaret illam amantem, ſed habentem amorem: ad eum modum, quo gratia accidentalis poſita in Chriſto Domino non denominat adoptivum, ſed habentem adoptionem ex incapacitate ſubjecti. Sicut autem Chriſtus Dominus nequit denominari adoptivus, & extraneus, quia eſt filius Dei naturalis; ita nec voluntas habens amorem, ſine prævia cognitione Dei, denominari poteſt amans, ſeu beata, quia ſubjectum capax talis denominationis non eſt ſola voluntas, ſed voluntas prædita cognitione boni, quod amatur. Quare amor beatificus (de quo præſens quæſtio inſtituitur) cum debeat denominare voluntatem vitaliter operantem, & amantem, ne divinitus quidem poteſt a Viſione Dei ſeparari.

ARTICULUS II.

Num videns Deum poſſit illum odiſſe, ſi ſciat ſe ab illo puniendum in æternum?

VIII. Dico equidem cum communi contra Ochamum, Gabrielem, & alios apud Amicum: Quamvis divinitus poſſit videns Deum non amare, non poteſt tamen illum odio habere; etiamſi videat in eo decretum, quo velit ipſum viſione Dei privare, ac torquere in æternum: Quicquid ſit, an eſſet beatus qui ſic videret Deum ad tempus, puta per horam; quod examinabimus quæſt. octava.

Prob. Repugnat bonum ſub ratione boni odio haberi; ſed beatus videns Deum, & hujuſmodi decretum videret in illo omne bonum, & nullam rationem mali; ergo non poteſt illum odio habere. Major patet, quia nulla potentia poteſt divinitus vagari extra ſuum objectum formale: cum autem objectum formale voluntatis ſit bonum, non poteſt odio haberi bonum, in quo nulla apparet ratio mali; ſicut nequit intellectus negare verum cognitum ut verum, aut affirmare falſum cognitum ut falſum. Minor itaque probatur; nam videns Deum videt illum clare prout eſt in ſe, non ænigmatice; in ſe autem, & ſecundum omnes actus ſuos ſecummet identificatos Deus eſt omne bonum, & nullum malum etiam ſub ratione illa pu-

nitoris; ergo videns Deum, & hujuſmodi decretum videret in illo omne bonum, & nullum malum.

Confirm. primo, quia ipſa ratio ultoris, & punientis aliquem ex amore juſtitiæ eſt aliqua perfectio, & bonum ipſius Dei non minus, quam ſit ratio præmiantis; ergo quamvis ratio Punientis a vidente Deum apprehendatur ut mala ſibi, aut alteri, apprehenditur tamẽ ut bona Deo; ſed beatus videns clare Deum plus diligit Deum, quam ſeipſum; ergo non poteſt ſub ea ratione odio habere Deum; aliter plus diligeret ſe, quam Deum: Sicuti qui odit Judicem, eo quod puniat reum, plus diligit reum, quam Judicem.

Confirm. ſecundo apertius, quia, ut diximus in prima quæſtione, Chriſtus Dominus in cruciatibus videns, quod a Deo torqueretur, non poterat illum odiſſe; quinimmo amore intenſiſſimo, ac beatifico illum proſequebatur; quia ſcilicet magis inclinabatur ad obſequendum Numini clare viſo, quam ad bonum proprium, ut aqua magis inclinatur ad aſcenſum, ut repleat vacuum in bonum naturæ univerſalis, quam ad deſcenſum in bonum proprium; ergo etiam in caſu noſtro.

IX. Objic. ex Ochamo: videns in Deo decretum, quo velit ſe innocentem torquere, eo ipſo apprehendit Deum ut ſibi malum, & incommodum, quamvis ſit in ſe bonus; ergo poteſt illum odiſſe: non ſecus ac Dæmones poſſunt Deum odiſſe, quia licet cognoſcant, Deum eſſe intrinſece, & in ſe bonum, apprehendunt tamen illum ut malum extrinſece, quatenus cauſat ipſis malum.

Reſpond. abſolute loquendo videri mihi abſurdiſſimum dicere, quod Deus poſſit velle innocentem in æternum torquere; ſicut enim repugnat metaphyſice, Deum eſſe mendacem, infidelem, &c. ita etiam eſſe crudelem, & injuſtum: poteſt ſolum ad tempus innocentem torquere in ejuſdem bonum, ut poſſit ſcilicet deinde majus præmium reportare. Sed tranſmiſſo, quod Deus ratione ſupremi dominii id poſſit; vel fingamus, quod poſſit Petrum juſte torquere in æternum ob peccatum præteritum, quod ſolum remiſſum ſit quoad reatum odii, non quoad reatum pœnæ æternæ; (quod fieri poſſe de potentia Dei abſoluta, propugnabimus in de Pœnitentia diſputatione 3. queſt. 6. ubi dicemus, poſſe peccata remitti diviſibiliter quoad reatus odii, & pœnæ) dico, quod ſi Petrus ſimul videret in Deo decretum de tali ſua pœna æterna, illum non poſſet odio habere, quamvis apprehenderet ut malum, & incommodum ſibi: ſicut non poterat Chriſtus Dominus in cruce Deum odiſſe. Ratio eſt eadem, quia Beatus diligit Deum pluſquam ſe ipſum; ergo potius diligit rationem punitoris in Deo, in quantum eſt perfectio ipſius Dei infinita, quam illum odio habeat in quantum ſibi malum, & incommodum: Sicuti qui plus diligit Judicem, quam reum, non poteſt odiſſe Judicem ex eo, quod juſte puniat reum. Ideo damnati poſſunt Deum odiſſe, & nos Deum contemnere peccando, quia licet a nobis Deus cognoſcatur ut ſummum bonum, cognoſcimus tamen ænigmatice, apprehendendo illum ut malum nobis, quin a viſione neceſſitemur ad amandum. Verum qui Deum ut malum ſibi apprehendunt, vel quia cauſat malum, vel quia prohibet bonum delectabile, procul dubio errant, juxta illud Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem*. Cum autem hujuſmodi error in vidente Deum eſſe non poſſit, ideo videns Deum etiamſi videat ſe torquendum in æternum, non poterit Deum odiſſe; quinimo neceſſitabitur ad illum amandum.

ARTICULUS III.

Num poſſit Beato imponi præceptum, ne Deum amet?

X. OKamus putat, imponi poſſe beato preceptum, non ſolum ne amet, ſed etiam ut odio habeat Deum: Hoc ſecundum de odio communiter cenſetur abſonum, etiamſi tranſmittatur, poſſe Deum a beato odio haberi; Deus enim præcipere nequit, quod eſt ab intrinſeco malum, puta mendacium, blaſphemiam; ſed maxime omnium eſt malum intrinſece odium Dei; ergo illud præcipere non poteſt. Quare ſolum dubitatur, An poſſit beato præcipi, ut ſuſpendat amorem ſive concupiſcentiæ, quo Deum diligit ut bonum ſuum, ſive amicitiæ, quo Deum diligit propter ſe? Negat Vaſq. p. 2. diſp. 16. Affirmat Amicus hic diſp. 2. ſect. 11.

Dico equidem primo. Poteſt beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore concupiſcentiæ.

Prob. quia videns Deum neceſſitatur ad di-

diligendum magis Deum, quam ſeipſum, ſuamque beatitudinem: ergo magis amat bonum, & gloriam Dei, quam bonum proprium; atqui ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amando Deum amore concupiſcentiæ, & tanquam bonum proprium, talis ceſſatio redundaret in gloriam Dei; ergo teneretur ab amore ceſſare; ergo poteſt tale præceptum imponi: univerſim enim præceptum, quod licite impleri poteſt, poteſt a Deo imponi.

Neque dicas, hinc ſequi, poſſe Deum beato præcipere, ut ſe ipſum odio habeat, quia in tali caſu redundaret etiam in gloriam, & bonum Dei odium, & malum proprium; unde poſſet, & teneretur beatus ſe odiſſe, ſeu ſibimetipſi malum velle, ut redundans in Dei gloriam; ſequela autem videtur abſurda, quia quodlibet inclinat ad amorem ſui: ergo repugnat, quod poſſit beatus ſemet odiſſe, & nolit propriam felicitatem.

Nam contra eſt, quia ſequela, ut advertit Amicus, nullam continet abſurditatem, atque adeo tranſmittenda; quamvis enim quilibet amore innato inclinetur ad ſemet amandum, at magis inclinatur ad amorem ſummi boni; ergo poſito præcepto, quod beatus ſeipſum odio habeat, ſeu ſibimet malum velit, odio habendo propriam felicitatem, cum appareat odium ſui, ſeu propriæ felicitatis eſſe promotivum gloriæ divinæ, poſſet, ac teneretur beatus amore elicito odium ſui proſequi, & ſemet, ac ſuam beatitudinem tanquam impeditivam majoris boni, & gloriæ divinæ odiſſe.

Inſtabis. Non poteſt voluntas odiſſe bonum depuratum ab omni malo; hujuſmodi autem eſt propria felicitas; ergo non poteſt odiſſe propriam felicitatem, atque adeo non poteſt beato præceptum imponi, ut ſemetipſum, & propriam felicitatem odio habeat in obſequium Dei.

Reſpond. quod propria felicitas eo ipſo quod appareat impeditiva gloriæ divinæ, apparet immixta alicui malo, unde poſſit beatus illam odiſſe: Sicut in via poteſt homo odiſſe Deum, quem ſcit eſſe ſummum bonum depuratum ob omni malo: cum enim apprehendat aliquam moleſtiam, ſeu aliquod malum in obſervantia mandatorum divinorum, idcirco poteſt nolle ea ſervare, & ſic Deum ſummum bonum contemnere, ac odiſſe. Poteſt itaque Beato imponi præceptum, ut ſeipſum, & propriam felicitatem odio habeat, quando carentia propriæ felicitatis cedit in Dei obſequium.

XI. Dico ſecundo: probabiliter poteſt etiam beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore amicitiæ.

Prob. Præceptum, quod poteſt licite impleri, poteſt a Deo imponi; ſed præceptum de ceſſando ab amore amicitiæ erga Deum poteſt licite a beato impleri: ergo poteſt illi imponi. Minor probatur; poteſt enim, ac tenetur beatus ponere quicquid apparet magis Deo obſequioſum; ſed ceſſatio ab amore in hypotheſi, quod Deus nolit, ac prohibeat illam, eſſet Deo magis obſequioſa: ergo poſito præcepto, poſſet, ac teneretur a tali amore ceſſare; & conſequenter poſſet licite tale præceptum implere. Rubio putat, quod beatus, poſito tali præcepto, libere ab amore ceſſaret. Equidem cum Amico cenſeo, quod ceſſaret neceſſario, ſicut neceſſario beatus Deum diligit, circumſcripto præcepto de ceſſando ab amore.

Neque dicas, quod ſi ceſſaret ab amore, ut ſe conformet divinæ voluntati illum prohibenti, eo ipſo ſumme amaret; ſicuti ſi Deus præcipiat beato, ne obediat ſibi, eo ipſo ac nollet obedire, obediret. Nam contra eſt, quia in tali caſu ceſſatio ab amore non eſſet amor formaliter, ſed ad ſummum virtualiter: ſicuti quando alicui a ſuperiore imponitur, ut ceſſet ab actibus amoris Dei, (ut fertur de Beato Aloyſio) ne obſint valetudini, tunc ceſſatio ab amore non eſſet formaliter amor: unde non ſequeretur inconveniens adductum in paritate de obedientia.

XII. Objic. primo. Deus clare viſus ſumme allicit voluntatem beati ad amorem, ita ut non poſſit vi ſua limitata reſiſtere; ergo tale præceptum non poſſet impleri, & conſequenter nec imponi; ſicut imponi nequit homini præceptum, ne videat apertis oculis.

Confir. quia in ceſſatione ab amore nulla apparet ratio boni; atqui nihil poteſt voluntas velle, in quo non appareat ratio boni, ut nec odiſſe, niſi appareat ratio mali; ergo nequit velle ceſſationem ab amore.

Reſp. diſtinguo antecedens: Deus ſumme allicit voluntatem beati ad amorem, non poſito præcepto, concedo; poſito eo præcepto, nego antecedens, & conſequentiam: in tantum enim Deus allicit ad amorem ſui, in quantum id conforme eſt bonitati, ac voluntati ſuæ, cui beatus tenetur ſe conformare: poſita autem prohibi-

tione, ne amet, non eſt conformis voluntati divinæ amor; ergo tunc Deus non allicit ad amorem; Quicquid ſit, Utrum beatus teneatur tunc actu poſitivo ex motivo obedientiæ velle hujuſmodi ceſſationem, an ſolum pure omittendo? In tantum nequit imponi præceptum homini, ne videat apertis oculis, quia præceptum hoc non eſt immutativum objecti, videlicet colorati, quod de ſe neceſſitat oculum ad viſionem; At præceptum impoſitum videnti Deum, ne illum diligat, eſt immutativum objecti, adeo ut objectum ſub illo decreto exigat non amari, etiamſi contineat in ſe omne bonum; ergo hujuſmodi præceptum poteſt imponi.

Ad confirmationem diſtinguo pariter majorem: in ceſſatione amoris nulla apparet ratio boni, non poſito præcepto, concedo: poſito præcepto, nego majorem, & conſequentiam; poſito enim præcepto, majus Dei obſequium eſt ab amore ceſſare, atque adeo in ceſſatione ab amore apparet ratio boni, & in amore ratio mali, nempe impedimentum majoris obſequii divini; neque enim neceſſe eſt, ut in Deo appareat ratio mali, ne ametur; ſatis eſt, ut appareat ratio mali in amore Dei, ne ametur Dei amor, imo talis amor odio habeatur, atque adeo ne Deus ametur.

VIII. Objic. ſecundo. Videns Deum habet judicium practicum, quod Deus ſit diligendus, quin poſſit tale judicium ſuſpendere, & ponere judicium oppoſitum, quod Deus non ſit diligendus; ergo non poteſt ab amore ceſſare, cum non poſſit contra ultimum judicium practicum operari, & peccare; ergo non poteſt tale præceptum imponi, cum non poſſit impleri. Antecedens quoad ſecundam partem prob., quia non poteſt voluntas imperare intellectui, ut judicium evidens ſuſpendat, & inducat judicium oppoſitum evidenter falſum; ſed judicium, quod Deus ſit diligendus, eſt evidens; ergo non poteſt voluntas illud tollere, & inducere aliud falſum, quod Deus non ſit diligendus.

Reſpond. diſtinguo primam partem antecedentis: non poſita prohibitione amoris, habetur illud judicium, quod Deus ſit diligendus, concedo; poſita prohibitione amoris, nego antecedens, & conſequentiam. Variato objecto, variatur judicium: Deus ſub illa prohibitione eſt aliud objectum, inducens neceſſitatem ad ceſſandum ab amore; & judicium practicum evidens, quod Deus nolens amari non ſit diligendus, ut ſic magis voluntati divinæ beatus ſe conformet; ergo nil mirum, quod varietur pariter judicium illud, quod Deus ſit diligendus.

Ratio a priori eſt, quia voluntas divina eſt prima regula honeſtatis, cui conformando ſe creatura rationalis recte, & honeſte operatur. Quare ſi reluceat beato divina voluntas, quod velit, ipſum ab amore ceſſare, neceſſitabitur ad conformandum ſe huic divinæ voluntati, atque adeo ceſſandum ab amore. In tantum enim non poſita prohibitione, videns Deum neceſſitatur ad amandum, quia & objectum eſt purum bonum, & nullum malum apparet in amore; at poſita prohibitione apparet in proſecutione amoris malum morale, quod eſt difformare ſe primæ regulæ honeſtatis, ſeu divinæ voluntati; ergo poſita prohibitione neceſſitatur voluntas ad non amandum; non ſecus ac in via, poſito præcepto Superioris de non eliciendo hìc, & nunc actu amoris Dei, tenemur ab eo abſtinere. Et ratio ulterior eſt, quia amare eſt velle bonum: ergo repugnat, quod beatus, qui neceſſitatur ad Deum amandum, atque adeo ad volendum illi bonum, poſſit velle amorem Dei, pro quando hujuſmodi amor apparet prohibitus, inhoneſtus, & ipſi Deo malus. Quare non ſolum moraliter, & phyſice, ſed etiam metaphyſice hujuſmodi amor repugnaret; eſſet quippe, & non eſſet amor. Sicuti ſi nobis a Deo præcipiatur quod hìc, & nunc abſtineamus ab actu amoris Dei, qui vellet Deum amare, tranſgrediendo hoc præceptum, amaret ſimul, & non amaret.

QUÆSTIO VI.

Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum, & ipſum peccatum?

I. DEI viſio de facto eſt incompoſſibilis cum peccato, nec poteſt per peccatum deperdi; ſicut per peccatum deperditur gratia: datur quippe in præſenti providentia inamiſſibiliter, atque adeo abſque ulla dependentia ab actu libero voluntatis creatæ, quæ a viſione ita dirigitur, ut nunquam a recto deviet, ut habet Aug. 2. de Gen. cap. 36. Proinde certum eſt apud Catholicos contra Origenem,

Beatos nunquam peccaturos ; Et quamvis Scotus, Gabriel, Okam putent, id oriri ex extrinſeco Dei decreto ; verius tamen D. Th. prima parte , quæſt. 72. artic. 8. Suarius, Valentia , Vaſquez , & alii communiter docent, impotentiam peccandi in Beatis oriri unice ex viſione, quia , ut oſtendimus , neceſſitat ad Deum ſummum bonum amandum; Unde etiamſi beatus ceſſaret ab amore, non proinde peccare poſſet; quidquid in contrarium dicant Scotus , & Ægidius, docentes , viſionem medio amore reddere beatos impotentes ad peccandum . Quod controvertitur , eſt , Utrum in alio ordine componi poſſet cum viſione potentia ad peccandum, vel ipſum peccatum ſive habituale , ſive actuale ?

II. Circa potentiam autem ad peccandum duplex inſtituitur quæſtio . Prima , An poſſit cum viſione cohærere potentia ad ponendum peccatum pro eodem inſtanti in ſenſu diviſo ? ſecunda , an etiam potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis ? Utrumque ſeorſim inquiremus , ac deinde videbimus , an poſſit cum Dei viſione cohærere peccatum habituale , aut etiam actuale ?

ARTICULUS I.

Num poſſit cum Dei Viſione componi potentia ad peccandum pro eodem inſtanti peccato impeditivo Viſionis ?

III. SUppono , videntem Deum poſſe ſimul habere cognitionem abſtractivam tum Dei, tum aliorum objectorum, & poſſe elicere tum actus directos ab ipſa viſione ſe habente pro priori ad illos, tum directos ab aliis cognitionibus, independenter a viſione ; ita ut viſio poſſit ſe habere vel diſparate , vel pro poſteriori ad tales actus . Ad hanc baſim firmandam multa dicemus in diſputatione de Spe, quæſt. 2. & de Incarnatione diſp. 2. quæſt. 4. Interim id conſtare poterit ex eo, quod de facto Chriſtus Dominus in horto ad actus trahentes mæſtitiam , pavorem , & tædium non regulabatur a viſione beata : & univerſim Chriſtus Dominus ad actus ſuos liberos eliciendos non dirigebatur a viſione prout reſpiciente in Verbo illos actus liberos a ſe ponendos ; aliter non daretur relate ad eos actus principium indifferens, & compoſſibile cum eorum omiſſione : unde non eſſent liberi ; & eodem pacto voluntas noſtra non regulatur, ſeu dirigitur ad ponendos actus liberos a cognitione experimentali , quam in eodem inſtanti habet de illis ; quippe quæ eſt in poſteriori natura ad illos, a quibus cauſatur.

IV. Dico nunc : Cum Dei viſione beatifica quamvis non poſſit peccatum conjungi, poteſt tamen in alio ordine pro eodem inſtanti conjungi potentia proxima ad ponendum peccatum in ſenſu diviſo, quod eſſet impeditivum talis viſionis.

Prob. ſimul, & explicatur. In eo inſtanti, quo quis libere ponit actum meritorium, puta ſpei, poteſt a Deo obtinere præmium, ut de facto obtinetur in præmium augmentum gratiæ; ergo poteſt etiam pro eodem inſtanti obtinere in præmium viſionem Dei exigitam a gratia ; atqui ſi fingamus , actum illum ſpei libere poſitum præcipi ſub gravi , ut poteſt præcipi , jam pro eodem inſtanti haberetur potentia proxima ad omittendam ſpem præceptam, atque adeo ad peccandum , & ſimul haberetur actus ſpei præceptus , ejuſque præmium, nempe augmentum gratiæ , & viſio Dei; ergo pro eodem inſtanti poteſt cum viſione cohærere potentia proxima ad ponendum peccatum in ſenſu diviſo a viſione, ſeu quod impediret collationem viſionis Dei in præmium actus ſpei , ſi voluntas expedita ad ponendam ſpem præceptam, & ejus omiſſionem peccaminoſam, non poneret actum ſpei , ad quem conſequeretur gratia, & Dei viſio in præmium, ſed ſpem omitteret, ſeu peccaret, unde nec gratiam haberet, nec Dei viſionem.

Confirm. Non minus eſt incompoſſibilis gratia cum mortali , quam viſio Dei ; atqui cum gratia ſtare poteſt de facto in eodem inſtanti potentia ad peccandum in ſenſu diviſo; ergo etiam cum viſione beata . Prob. min. quia ſi in inſtanti A obligetur peccator ſub gravi ad contritionem, & illam ponat, habet pro eo inſtanti potentiam proximam ad omittendam contritionem præceptam, atque adeo ad peccandum , & ſimul habet gratiam, quæ conſequitur in præſenti ordine ad contritionem.

Ne tamen concluſio admirationem pariat, adverto, plurimos Doctores docere, quod de facto Angeli in eodem primo inſtanti creationis fuerint viatores , & compreheñſores ; ita ut pro primo ſigno naturæ habuerint potentiam expeditam ad ponendum actum meritorium , & ad peccandum ; in ſecundo ſigno naturæ habuerint actum meri-

ritorium, in tertio viſionem claram Dei in præmium illius actus. Multi etiam cum Suario diſp. 40. de Incarn. docent, Chriſtum Dominum de facto probabiliter meruiſſe, & communiter cum D. Thoma docent, potuiſſe mereri ſibi gloriam eſſentialem, nempe viſionem Dei per actus liberos procedentes a ſcientia infuſa, puta per actus amoris Dei; ita ut hujuſmodi actus, quamvis coextiterint pro eodem inſtanti cum viſione, non fuerint tamen ab ea directi, ſed fuerint natura priores ipſa viſione; in quo caſu in primo ſigno intelligeretur potentia proxima ad ponendum, vel non ponendum actum amoris Dei directum a ſcientia infuſa; in ſecundo ſigno actus amoris liber, & meritorius; in tertio viſio Dei in præmium; in quarto demum amor Dei neceſſarius directus a viſione Dei.

V. Objic. 1. Viſio Dei ex ſua natura determinat, & neceſſitat voluntatem ad conformitatem cum Divina voluntate, atque adeo ponit impotentiam ad peccandum: ergo componi non poteſt cum potentia ad peccandum. Neque obſtat, quod potentia ad peccandum ſit in priori ſigno naturæ, viſio vero, ſeu impotentia ad peccandum ſit in ſigno poſteriori; nam duo invicem oppoſita non poſſunt eſſe pro eodem inſtanti reali, quamvis pro diverſis ſignis naturæ.

Confirm. Via, & terminus opponuntur: ergo repugnat, ut aliquis pro eodem inſtanti habeat indifferentiam ad peccandum, vel merendum, atque ado ſit in via, & ſimul habeat viſionem Dei; atque adeo ſit in termino viæ: Aliter poſſet etiam pro diverſis ſignis naturæ dari aſſenſus, & diſſenſus, amor, & odium, forma, & privatio, & alia hujuſmodi incompoſſibilia, quod nemo dixerit.

Reſp. argumentum magnam ſpeciem præſeferre, non magnam vim. Nam ab omnibus admitti debet, quod pro diverſis naturæ ſignis, atque adeo ratione diverſorum conſtitutivorum componi poſſint in eodem ſubjecto duo prædicata ſecundum ſe oppoſita, abſque ulla tamen oppoſitione, quia contradictio cadit relate ad diverſa, & ſic declinatur. Certe habere indifferentiam ad odium, & non habere hanc indifferentiam, ſecundum ſe ſunt oppoſita; & tamen potentia libera in priori ad amorem habet indifferentiam ad odium, quam non habet ut componens cum amore; & in ſententia laudata D. Th. quod potuerit Chriſtus D. mereri ſibi gloriam eſſentialem, ſeu Dei viſionem, per actum amoris v. g. procedentem a ſcientia infuſa, in priori ad amorem hunc meritorium daretur indifferentia ad omittendum talem amorem, in poſteriori vero ad talem amorem, & ad viſionem Dei collatam in præmium non daretur indifferentia ad amorem Dei omittendum, quia ad Viſionem neceſſario conſequitur Dei amor; ergo pariter poterit homo in priori ad actum ſpei præceptum habere indifferentiam ad peccandum; ſecus vero in poſteriori ad actum ſpei, & Dei viſionem collatam in præmium talis actus ſpei præceptæ. Sicuti etiam in caſu adducto, qui poteſt libere contritionem præceptam, in priori ad contritionem habet potentiam proximam ad illam omittendam, atque adeo ad peccandum, in poſteriori vero ad contritionem, & gratiam conſequentem, hanc indifferentiam, & compoſſibilitatem cum peccato non habet, aliter poſſet gratia, & peccatum componi: & eodem modo quando quis advertenter ponit actum liberum, in poſteriori ad talem actum eſt determinatus ad illum intuendum, quam determinationem non habet in priori; Et qui libere ponit actum imperantem, neceſſitantem ad actum imperatum, in priori ad actum imperantem habet indifferentiam ad carendum etiam actu imperato; ſecus vero in poſteriori ad illum actum imperantem: in quibus omnibus declinatur contradictio, quia potentia, & impotentia, indifferentia, & neceſſitas non cadunt relate ad idem, ſed relate ad diverſa.

Ad confirm. quamvis nulla via ſit terminus; poteſt tamen aliquis eſſe in eodem inſtanti in via, ratione unius formæ, & in termino ratione alterius, ſi hujuſmodi formæ ſimpliciter non opponantur: ſic actio generativa, quæ eſt via ad formam genitam, coexiſtit cum illa, & actus meritorius, qui eſt veluti via ad augmentum gratiæ, cum eo coexiſtit. Cum autem non opponantur, ut oſtendimus, potentia ad peccandum, & Dei Viſio, poterit homo divinitus ſimul eſſe viator per potentiam ad peccandum, & comprehenſor per Dei viſionem: Sicut in multorum ſententia Angeli de facto pro primo inſtanti ſuæ creationis fuerunt ſimul viatores, & comprehenſores; atque adeo in via ſimul, & in termino. Tunc eſſe in via, & eſſe in termino opponitur, quando eſſe in via eſt moveri localiter, & eſſe in termino fert non moveri, ſed quieſcere: quamvis poſita replicatione poſſit etiam aliquis ſimul eſ-

ſe v. g. Romæ, & ſimul moveri Romam verſus.

Ad id, quod additur, quod poſſent ſimul eſſe pro diverſis ſignis naturæ aſſenſus, & diſſenſus, ſequela eſt nulla, ſi ſupponantur hi duo actus virtualiter contradictorii, ita ut diſſenſus ſit virtualiter negatio aſſenſus; hoc enim ſuppoſito, ſi in eodem intellectu aſſenſus, & diſſenſus componerentur, idem intellectus aſſentiretur ſimul, & non aſſentiretur; unde non declinaretur contradictio ratione diverſorum, ut declinatur in caſu noſtro; in quo indifferentia ad peccandum eſt indifferentia ad ponendum peccatum directum a cognitione Dei ænigmatica, quod ſit in priori ad viſionem, & illam impediat; neceſſitas vero ad non peccandum, quæ habetur per viſionem, non eſt neceſſitas ad non ponendum peccatum pro illo priori, ſed eſt neceſſitas ad non peccandum in poſteriori ad Dei viſionem, ſeu eſt neceſſitas ad non ponendum peccatum directum a Dei viſione; quæ duo non repugnant.

VI. Noto tamen ad eruditionem, non deeſſe qui ſuſtineant, poſſe aſſenſum, & diſſenſum ſimul eſſe in eodem intellectu pro diverſis naturæ ſignis: poteſt enim quis v. g. judicare invincibiliter aliquid falſum, v. g. mentiendum eſſe propter utilitatem proximi, unde mentiatur, & in præmium habere gratiam, & viſionem Dei, qua ſimul evidenter judicet non eſſe mentiendum propter proximi utilitatem; in quo caſu pro eodem inſtanti darentur ea judicia oppoſita pro diverſis ſignis. Docent enim hujuſmodi Authores, in tantum præciſe pugnare aſſenſum, & diſſenſum, in quantum non poteſt intellectus falſo, cognito ut falſo, aſſentiri; quod haberetur, ſi quis pro eodem ſigno naturæ diceret, utramque partem contradictionis eſſe veram, videlicet mentiendum eſſe, & non eſſe mentiendum: hoc autem non haberetur, ſi hujuſmodi judicia ſint pro diverſis ſignis; nam in primo ſigno per errorem appareret verum, quod mentiendum ſit; in ſecundo, poſita viſione Dei, evidenter appareret, eſſe falſum, quod ſit mentiendum; unde in neutro ſigno intellectus aſſentiretur falſo cognito ut falſo.

Adde etiam ad eruditionem, Oviedum controverſia 6. de Anima, punct. tertio putare, quod poſſint divinitus etiam pro eodem ſigno naturæ componi aſſenſus, & diſſenſus, amor, & odium, ut componi poſſunt calor, & frigus in ſummo: quod tamen non admiſerim propter rationem adductam, quia ſcilicet falſo cognito ut falſo intellectus aſſentiretur, dum admittit utramque partem contradictionis per aſſenſum, & diſſenſum relate ad idem.

VII. Objic. 2. Ut homo habeat potentiam proximam ad peccandum, carere debet omni impedimento ad peccatum; atqui Dei viſio eſt impedimentum ad peccatum, quippe quæ neceſſitat ad amorem: ergo non poteſt cum Dei viſione componi potentia ad peccandum: Aliter prædeterminatio phyſica neceſſitans v. g. ad Dei amorem componi poſſet cum potentia proxima ad odium.

Reſp. diſtinguo min. viſio Dei dirigens ad actum eſt impedimentum ad peccatum, concedo; viſio Dei non directiva actus, ſed in poſteriori ad actum eſt impedimentum ad peccatum, ſubdiſtinguo; eſt impedimentum ad peccatum ponendum pro ſigno poſteriori, concedo; ponendum pro priori ad ipſam, nego minorem, & conſequentiam. Hoc apparet, ſi inſtetur in actibus liberis Chriſti Domini, relate ad quos viſio eorum in Verbo eſt incompoſſibilis, atque adeo impedimentum ad eorum omiſſionem, quin tamen tale impedimentum deſtruat libertatem, ſeu potentiam proximam ad omiſſionem pro priori ad talem viſionem, quatenus ſi omitterentur, tunc viſio illorum non daretur.

Ad id, quod additur, dico, eodem modo diſcurrendum de viſione Dei, ac de prædeterminatione neceſſitante ad amorem; nam ſi prædeterminatio ad amorem daretur in poſteriori ad alium actum liberum præceptum, puta ſpei, (ut in caſu noſtro datur viſio) pariter cum prædeterminatione ad Dei amorem daretur in priori potentia libera ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo ad peccandum peccato impeditivo illius prædeterminationis ad amorem; prædeterminatio tamen ſi detur ad ponendum ipſum actum, cum ſit in priori ad talem actum, non ſtat cum indifferentia ad illum ponendum, vel omittendum; ſicut viſio Dei dirigens ad actum amoris non ſtat cum indifferentia ad illum omittendum; unde nequit ea componi cum potentia ad peccatum ſubſequens talem viſionem.

Inſtabis. Quoties intellectus illuminatur a Dei viſione, voluntas neceſſitatur ad amandum Deum, atque adeo non poteſt peccare; atqui ſive viſio detur in præmium actus meritorii, puta ſpei, ſive detur in priori ad talem actum, ſemper intellectus illuminatur a Dei viſione pro toto illo in-

ſtanti; ergo pro illo inſtanti neceſſitatur ad Deum amandum, & non poteſt peccare; atque adeo chimæricum eſt illud ſyſtema quod in primo ſigno naturæ detur potentia ad omittendum actum ſpei præceptum, ſeu potentia ad peccandum, in ſecundo ſigno detur actus ſpei præceptus, & in tertio viſio Dei trahens amorem neceſſarium.

Reſp. argumentum probare, quod nec poſſet in Deo dari in eodem inſtanti actus amoris Dei liber directus, & cauſatus a ſcientia infuſa, & actus amoris neceſſarius directus, & cauſatus a Dei viſione. Quare ſicut in eodem inſtanti Chriſtus Dominus habet potentiam ad omittendum amorem directum a ſcientia infuſa, & neceſſitatur ad amorem directum a Dei viſione; ita in caſu noſtro in eodem inſtanti poteſt aliquis omittere actum ſpei, v. g. præceptum directum a cognitione Dei ænigmatica, unde habeat potentiam ad peccandum, & ſimul habere neceſſitatem ad ponendum amorem directum a Dei viſione, quæ detur in præmium actus ſpei præceptæ. Et ratio a priori eſt, quia poteſt Dei viſio pro inſtanti A illuminare intellectum, & neceſſitare ad amandum Deum, quin tamen neceſſario dirigat ad omnes actus voluntatis pro eodem inſtanti. Sicut cognitio experimentalis, quam habemus de noſtris actibus liberis, quia ad illos conſequitur, ad illos non dirigit, quamvis ea ſit in eodem inſtanti cum iiſdem actibus liberis. Quare in forma diſtinguo majorem. Pro eo inſtanti, quo intellectus illuminatur a Dei viſione, voluntas neceſſitatur ad amorem directum a tali viſione, concedo; ad amorem, aut alium actum præceptum directum, & cauſatum a cognitione Dei ænigmatica, nego majorem; & conceſsa minore, diſtinguo conſequens; neceſſitatur ad amorem, & non poteſt peccare peccato conſequente ad Dei viſionem, concedo; peccato conſequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, & impeditivo viſionis, nego conſequentiam.

Itaque A, & B eſse in eodem inſtanti, & pro diverſis naturæ ſignis fert, A eſſe cauſam, aut eſſe effectum relate ad B; ſic ſol eſt in priori naturæ ſigno ad lucem, quia ſol eſt cauſa lucis. In caſu noſtro cognitio Dei ænigmatica cauſaret libere actum ſpei præceptum; actus ſpei utpote meritorius cauſaret moraliter Dei viſionem; & Dei viſio cauſaret phyſice amorem Dei neceſſarium; & ideo in priori ſigno naturæ intelligeretur cognitio Dei ænigmatica cum potentia ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo cum potentia ad peccandum peccato conſequente ad cognitionem ænigmaticam Dei, non vero peccato conſequente ad Dei viſionem: In ſecundo ſigno intelligeretur actus ſpei præceptus, & meritorius: In tertio Dei viſio meritorie cauſata ab actu ſpei; & in quarto ſigno amor Dei neceſſarius cum impotentia ad peccandum peccato conſequente ad Dei viſionem. Sicut autem in Chriſto Domino non pugnant hæc duo, quod ſcilicet poſſit omittere amorem Dei directum a ſcientia infuſa, & quod non poſſit omittere amorem Dei directum a viſione Dei; ita in caſu noſtro non pugnant hæc duo, quod aliquis poſſit peccare peccato conſequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, omittendo actum ſpei præceptum, & quod ſimul non poſſit peccare peccato conſequente ad Dei viſionem, cum neceſſitetur a viſione ad Deum amandum. Sicut enim pro inſtanti A, quando præcipitur peccatori contritio, & in præmium contritionis præceptæ datur gratia ſanctificans; in priori ſigno intelligitur potentia ad omittendum contritionem præceptam, atque adeo potentia ad peccandum, in ſecundo ſigno intelligitur contritio, & in tertio intelligitur gratia cauſata moraliter a contritione, ut proinde ea non deſtruat potentiam præſuppoſitam ad peccandum, quam tamen deſtrueret, ſi gratia deberet phyſice influere in illum actum contritionis: ita viſio Dei in caſu noſtro non deſtruit potentiam præſuppoſitam ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo ad peccandum; quam tamen deſtrueret, ſi viſio deberet dirigere, & eſſe in priori ad illum actum ſpei.

ARTICULUS II.

Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis?

VIII. RESp. affirmative. Concluſio eſt contra Rhodes diſp. 1. de actibus humanis quæſt 3. ſec. 2. Eſt tamen communis eorum, qui docent, poſſe in alio ordine Humanitatem aſſumptam peccare peccato deſtructivo unionis hypoſtaticæ.

Prob. & explicatur. Decernat Deus v. g. ſe daturum Petro gratis unionem Dei per duo inſtantia A, & B; & in tertio inſtanti C daturum illi cognitionem Dei abſtractivam, ſub qua voluntas eſt indifferens

ad

ad peccandum, vel non peccandum, & quæ ſit directiva operationis: Hoc poſito, pro eodem inſtanti illo tertio C præcipiat Petro Deus ſub gravi actum liberum, v. g. ſpei, ſub conditione, quod ſi eliciat actum ſpei præceptum, conſervabitur in præmium viſio etiam pro inſtanti C, ſecus carebit viſione: in tali caſu (qui non videtur repugnare) Petrus pro inſtanti B diceretur habere viſionem ſimul, & potentiam ad peccandum pro inſtanti ſequenti C, peccato deſtructivo viſionis; ergo poteſt hujuſmodi potentia ad peccandum cum viſione componi; non quidem in præſenti ordine, in quo viſio eſt directiva actuum voluntatis, nec conſervatur dependenter ab ullo actu libero; ſed in alio ordine, quod ſolum contendit concluſio. Conſequentia ſequitur, Antecedens patet; nam primo non repugnat, Deum velle conſervare viſionem pro inſtanti C, dependenter ab actu libero creaturæ; ſi enim poteſt ſimpliciter viſionem deſtruere, vel conſervare, poterit pariter velle illam conſervare ſub hac conditione. Deinde quod Petrus in hoc caſu dicatur habere in inſtanti B potentiam ad peccandum pro inſtanti C, peccato deſtructivo viſionis, non videtur cadere in dubitationem; ſicut enim quieſcens per inſtans A, & B tantum, & ambulans in C, dicitur in inſtanti B habere ſimul quietem, & potentiam ad motum pro inſtanti C; ita prorſus habens viſionem in inſtanti A, & B, ſi poſſit pro inſtanti C peccare, dicitur in inſtanti B habere cum viſione potentiam ad ponendum peccatum pro inſtanti C. Quare lis poſſet eſſe tantum de voce, non de re, ſi concedatur, poſſe Petrum carere per peccatum conſervatione viſionis pro inſtanti C.

IX. Objic. 1. cum Rhodes: eo ipſo ac viſio eſt prior tempore, eſt pariter prior natura ad actum voluntatis conſequentem; ergo impoſſibile eſt, quod in inſtanti B detur viſio, & quod actus voluntatis in inſtanti C non procedat directus a viſione; & conſequenter impoſſibile eſt, videntem Deum poſſe peccare pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis. Conſequentia ſequitur, antecedens probatur, quia aliter videns Deum non eſſet magis impeccabilis, quam viator habens gratiam; quandoquidem uterque poſſet pro inſtanti ſequenti peccare peccato deſtructivo, ille Viſionis, hic Gratiæ.

Reſp. nego antecedens; non enim major eſt ratio, cur in primo inſtanti poſſit viſio poni dependenter ab actu meritorio præcepto, & ſic componi cum potentia ad peccãdum peccato impeditivo viſionis, (quod Rhodes admittit) & non poſſit pariter in ſecundo, vel tertio inſtanti conſervari dependenter ab actu meritorio præcepto, & in poſteriori natura ad illam, unde componatur cum potentia ad peccandum peccato viſionis deſtructivo. Ad probationem nego ſequelam: nam ut beatus dicatur, & ſit de facto impeccabilis per Viſionem, ſatis eſt, quod de facto, & connaturaliter Viſio ſit directivà actuum voluntatis; unde per viſionem neceſſitatur ad Deum amandum etiam pro inſtanti ſequenti: eſt enim dogma fidei contra Origenem, Beatos nunquam eſſe peccaturos; nam, ut habetur Apocalypſis 21. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens, & mendacium*. Quod autem de facto accidit, dicendum eſt, connaturaliter accidere, niſi conſtet oppoſitum, juxta doctrinam in Phyſicis receptiſſimam; ſiquidem Deus, ut dicitur Sapientiæ 8. *Attingit omnia a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit ſuaviter*; hoc eſt cum inclinatione naturæ, & juxta rerum connaturalitatem: Contra vero Gratia juſtificans non eſt in priori ad actus voluntatis poſitos a juſto, & ideo juſtus carens Dei viſione eſt peccabilis peccato gratiæ deſtructivo.

X. Objic. 2. in ſyſtemate Concluſionis deberent componi in eodem inſtanti C, pro eodem ſecundo ſigno naturæ, viſio Dei, & peccatum; Sequela non admittitur; (nam cum ſupponatur, tale peccatum eſſe deſtructivum viſionis, debet eſſe cum illa incompoſſibile) ergo nec id, unde ſequitur. Probatur ſequela, quia in inſtanti C non deſtruitur viſio, niſi ad exigentiam peccati, quod exiſtit in ſecundo ſigno naturæ; nam in primo ſigno naturæ intelligitur potentia ad peccatum, in ſecundo ipſum peccatum, in tertio expulſio viſionis; ergo in ſecundo ſigno naturæ, in quo eſt peccatum, habetur etiam viſio. Probatur conſequentia, quia viſio perſeverat, donec expellatur per peccatum; atqui pro tertio ſigno naturæ intelligitur expelli; ergo perſeverat uſque ad ſecundum ſignum naturæ, & ſic componitur cum peccato.

Reſp. objectionem eſſe puerilem, & in phyſicis dilucidari: Eſt manifeſta inſtantia de gratia, quæ perſeverat in juſto, donec per peccatum expellatur, nec tamen pro eodem ſigno naturæ, nec pro eodem inſtanti datur ſimul gratia, & peccatum: Sic

forma ligni perſeverat, quouſque expellatur a forma ignis, & tenebræ perſeverant, donec expellantur a luce, nec proinde coexiſtunt. Quare nego ſequelam; ad probationem nego conſequentiam, ad cujus probationem diſtinguo majorem, viſio perſeverat, quouſque expellatur per peccatum, hoc eſt uſque ad illud inſtans C excluſive quo ponitur peccatum, concedo; uſque ad illud ſecundum ſignum naturæ, quo ponitur peccatum, nego majorem, & conſequentiam: etenim quoties pro ſigno naturæ poſteriori eſt unum incompoſſibile, non poteſt pro ſigno priori eſſe, aut intelligi aliud incompoſſibile; ſicut quia lux eſt in poſteriori ſigno ad Solem, non poteſt pro primo ſigno eſſe, aut intelligi carentia lucis; Unde tunc habetur præciſio, ita ut pro primo ſigno nec lux, nec tenebræ intelligantur, ſed præciſio ab utroque; quod pariter dicas in caſu noſtro.

ARTICULUS III.

Num poſſit cum viſione Dei componi peccatum habituale?

XI. Certum eſt, viſionem Dei, quæ ſit in actu ſecundo beatitudo, componi non poſſe cum peccato habituali. Quamvis autem Suarius hic diſp. 10. ſect. 2. putet, videntem Deum cum peccato habituali poſſe dici beatum quoad eſſentiam, non vero quoad ſtatum, & perfectionem beatitudinis; Verius tamen cenſeo, ne quoad eſſentiam quidem beatitudinis poſſe dici beatum; videre enim Deum ſibi averſum, & cum jure ad odium non eſt perfecte poſſidere ſummum bonum, & poſſe ex illo percipere omnia commoda, ſed potius eſt pati miſeriam deteriorem miſeria damnatorum; nam quo clarius videtur ſummum bonum, eo magis diſplicet ab illo odio haberi; & licet ſic videns Deum neceſſitaretur ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus felicitate, non poſſet tamen non ſumme triſtari de tanto malo proprio.

Neque dicas, quod ſi innocens videat in Deo, ſe torquendum in æternum, non poſſet triſtari; ergo neque peccator, qui videt ſe juſte odio haberi. Antecedens probatur, quia Chriſtus Dominus in horto, ut notat Suarius tom. 2. in 3. partem, nonniſi miraculoſe triſtitiam paſſus eſt avocando animum ab iis, a quibus poterat conſolari; quia ſcilicet videndo in Deo, ab ipſo cruciari, triſtari non poterat naturaliter.

Sed omiſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia in primo caſu, videns Deum inclinatur ad conformandum ſe voluntati Divinæ, & ad amandum magis obſequium, & bonum Dei, quam proprium; quare cum ex voluntate Dei torqueatur, in hoc ipſo ſumme gaudet, quod adimpleatur Divina voluntas: At in caſu noſtro reatus odii in peccatore non habetur ex voluntate Divina, ſed ex propria culpa, nec redundat in obſequium, ſed in contemptum Dei. Unde videns Deum in mortali, non deberet inclinari ad amandum talem reatum, tanquam conformem voluntati Divinæ, ſed potius ad odio habendum, tanquam difformem, & ſic de malo proprio deberet ſumme triſtari. Et ratio a priori eſt, quia ſolum carentia boni debiti mali nomen accepit ex Auguſtino; non eſt autem debitum creaturæ carere cruciatibus contra voluntatem Dei, & ideo crux a Domino volita non eſt mala creaturæ; unde nec poteſt de ea triſtari. Contra vero debitum eſt homini carere reatu odii Divini, & non eſſe Dei inimicum; unde qui in Deo talem reatum videret, inſpiciendo proprium malum, ſumme triſtaretur.

Neque replices, quod poſſit Deus videnti ſe in mortali non revelare ſuum peccatum, & ſic non eſſet miſer, ſed beatus. Nam contra eſt, quia ſicut non eſt felix, qui putat, aut ſomniat, ſe eſſe felicem, ita nec qui ignorat proprium peccatum, quod eſt ſummum malum, & miſeria.

XII. Dico nunc cum Suario 1. 2. diſp. 10. ſect. 1. n. 23. Med., Salas, Tannero, Hurtado contra Vaſquium diſp. 11. c. 10., Becanum, Granadum, Turrianum: Poteſt divinitus aliquis in ſenſu compoſito peccati lethalis habitualis Deum videre.

Prob. Viſio Dei non eſt ipſa expulſio formalis peccati, ut ſupponimus; ſed ſolum eſt exigentia connaturalis, ut conjugantur cum gratia prævia, formaliter expulſiva peccati; non ſecus ac calor eſt ſolum exigentia connaturalis expulſionis frigoris; atqui Deus poteſt exigentias naturales fruſtrari; ergo ſicut poteſt divinitus componi calor, & frigus in ſummo in eodem ſubjecto, ita pariter viſio Dei, & peccatum habituale.

XIII. Confirm. quia in hac conjunctione peccati cum viſione nulla apparet repugnantia neque moralis, neque phyſica. Non ha-

betur primo repugnantia moralis, quatenus ſcilicet indecens ſit Deo, tantum donum peccatori concedere. Nam hoc non eſſet donum, & præmium, ſed pœna, cum per hanc viſionem terminatam ad Deum ſibi adverſum peccator evaderet miſerrimus. Deinde præſcindendo, an hic haberet beatitudinem quoad eſſentiam, ut loquitur Suarius, non quoad ſtatum, & perfectionem beatitudinis, nulla eſſet indecentia in Deo, quod ſicuti tot dona ſupernaturalia concedit peccatoribus, ita etiam contra exigentiam naturalem concedat Viſionem ſui.

Neque ſecundo habetur repugnantia phyſica, quatenus ſcilicet viſio per ſe ipſam conſtituit hominem formaliter ſanctum, participantem naturam Divinam perfectiori modo, quam participetur per gratiam. Nam vel ſupponi poteſt, viſionem non eſſe de ſe formam ſanctificantem, ut dicemus in de Gratia diſput. 4. quæſt. 8. cum communiori contra Oviedum, & alios; Vel ſupponi poteſt cum Suario lib. 7. de gratia cap. 20. quod forma ſanctificans non conſtituat hominem ſanctum, donec intelligatur cum ſuo effectu ſecundario, qui eſt expulſio peccati, quam expulſionem exigit connaturaliter, ut calor exigit expulſionem frigoris; ita tamen, ut poſſet divinitus non expellere.

Neque repugnat demum; quia viſio Dei conjungitur cum amore perfectiſſimo, qui formaliter peccatum expellit. Nam primo poteſt divinitus ſtare viſio, quin Deus velit ad amorem concurrere, ut oſtendimus quæſt. 5. Deinde dato, quod conjungatur cum amore perfectiſſimo, ſupponendum cum communiſſima contra Vaſquez, amorem hunc non eſſe formam ſanctificantem, atque adeo non expellere peccatum habituale formaliter, ut dicemus in eadem quæſtione de Gratia.

ARTICULUS IV.

An etiam mortale actuale cohærere poſſit cum Dei viſione?

XIV. Cenſeo de potentia abſoluta etiam peccatum mortale actuale componi poſſe cum Dei viſione, dummodo hæc ſit in poſteriori natura ad illud. Dixi, de potentia abſoluta, quia viſio de facto, atque adeo connaturaliter eſt directiva actuum voluntatis, & in priori ad illos, unde cum neceſſitet ad Dei amorem, conjungi nequit cum mortali actuali. Ita Ovied. cont. 3. p. 4.

Prob. & explicatur concluſio. Si Deus decernat ſive in præmium, ſive ſaltem ſub conditione actionis alicujus externæ bonæ, puta eleemoſynæ, infundere viſionem Dei, etiamſi tunc erogans eleemoſynam committat aliud peccatum mortale, puta vindictæ, hujuſmodi viſio data in præmium, aut ſub conditione eleemoſynæ conjungeretur cum peccato actuali vindictæ abſque ullo inconvenienti: ergo peccatum actuale, & viſio Dei de potentia abſoluta conjungi poſſunt. Antecedens probatur, evacuando inconvenientia, quæ opponuntur.

XV. Neque enim primo ſequeretur inconveniens ullum, ortum ex effectibus formalibus moralibus peccati, & viſionis. Ratio eſt, quia eoſdem effectus formales morales præſtat peccatum actuale, & peccatum habituale; ergo cum oſtenderimus articulo ſuperiore, effectus formales morales peccati habitualis non pugnare cum effectibus formalibus viſionis, neque peccatum actuale pugnabit cum viſione ex hoc capite.

Neque ſequeretur ſecundo inconveniens ortum ex eo, quod viſio deſtruat libertatem ad peccandum, quam ſupponit peccatum habituale. Nam etiamſi viſio neceſſitet ad non peccandum peccato conſequente ad ipſam viſionem, relinquit tamen potentiam liberam ad peccatum non directum a viſione, ut oſtendimus articulo primo; Unde poteſt in poſteriori ad peccatum conſurgere viſio.

Neque repugnat tertio ex eo, quod peccatum ſtet cum ſumma miſeria, nempe cum reatu odii divini, unde conſiſtere non poteſt cum viſione, quæ eſt felicitas. Nam, ut diximus articulo ſuperiore, viſio Dei data peccatori non eſſet felicitas, & præmium, ſed pœna. Adde, poſſe hic ſupponi ex tractatu de Pœnitentia, quod peccatum remitti poſſit in inſtanti, quo fit, unde ſive formaliter per viſionem, ſive per gratiam ſanctificantem, a peccato actuali tolleretur macula juris, remanente macula facti, ac proinde viſio conjungeretur cum lethali actuali abſque reatu odii Divini.

Neque repugnat ultimo; quia viſio neceſſitat ad actum amoris; unde conjungeren-

rentur ſimul peccatum actuale, & amor Dei, quæ ſunt incompoſſibilia. Nam præſcindendo ab ea opinione Oviedi, de qua diximus articulo primo, quod poſſint divinitus ſaltem pro diverſis naturæ ſignis amor, & odium, aſſenſus, & diſſenſus, Reſpondeo, quod poſito peccato actuali non impediretur pro eodem inſtanti exiſtentia viſionis, ſed impediretur amor natura ſua conſequens ad viſionem; quamvis enim viſio ſit cauſa neceſſaria amoris, non debet tamen illum cauſare, quando datur impedimentum, quod eſſet peccatum exiſtens in priori ad viſionem; nullus enim effectus produci poteſt, niſi ſublatis impedimentis: Ad eum modum, quo actus ſcientiæ ſi coexiſteret cum actu opinionis, impediret actualem formidinem, cum qua opponitur ſcientia; quamvis non impediret actum ipſum opinionis, cum quo ſcientia non opponitur: Sic etiam paries v. gr. impedit, ne protendatur lux ſolis, cum qua opponitur opacitas; ſed non impedit, ne protendatur calor, cui opacitas non opponitur. Pariter ſi in intellectu detur judicium probabile falſum, ex. gr. quod Berta ſit mortua, & Deus in poſteriori ad hunc actum infunderet ſpeciem evidentem de ejus vita, talis ſpecies cauſaret tantum ſimplicem apprehenſionem de vita Bertæ, non vero judicium, quia judicium illud probabile, quod ſit mortua, ſupponitur incompoſſibile cum judicio oppoſito, quod vivat. Demum ſi in præmium deſiderii de beatitudine conferat Deus Petro viſionem beatam, ad hanc non conſequeretur gaudium, quod opponitur cum deſiderio prævio. Idem dicas in caſu noſtro.

QUÆSTIO VII.

Num poſſit aliquis beari formaliter per ipſam Viſionem increatam Dei aut per Viſionem creatam a ſolo Deo productam?

DOcuerunt nonnulli apud Oviedum, & apud Lumbier de Incarnatione, num. 138. Beatos omnes videre de facto Deum per ipſam Dei Increatam viſionem: ſicut humanitas Chriſti Domini eſt formaliter ſubſiſtens, & ſancta per ipſam Verbi ſubſiſtentiam, & ſanctitatem. Alii cum Okamo, Gabriele, Paludano apud Amicum diſp. 2. ſect. 5. putarunt, actus vitales beatificos de facto in Beatis a ſolo Deo produci. Utrumque tamen etiam de poſſibili communiter a Doctoribus negatur. Quod nobis examinandum in hac quæſtione, quæ concernit operoſam illam difficultatem de actibus vitalibus; an ſcilicet in ſua ratione formali includant actualem dependentiam a principio vitæ, tam in genere cauſæ efficientis, quam ſuſtentantis? Si enim includant, apertum eſt, beatum non poſſe vitaliter operari, ac vivere in actu ſecundo, atque adeo nec formaliter beari per Increatam Dei viſionem, cum non poſſit hæc ullatenus ab intellectu creato produci; Immo nec poſſet beari per Viſionem creatam a ſolo Deo productam citra concurſum potentiæ intellectivæ.

ARTICULUS I.

Num poſſit Viſio Increata eſſe noſtra formalis beatitudo?

I. REſpond. negative. Ita communiter contra Patrem Bonæſpei, tom. 1. diſputat. 4. & alios Recentiores.

Prob. Beatitudo formalis in Beato eſt perfectio quædam per modum actus ſecundi vitalis, & immanentis; ſed impoſſibile eſt, viſionem Increatam communicari intellectui creato per modum actus ſecundi vitalis; ergo impoſſibile eſt, viſionem increatam eſſe noſtram formalem beatitudinem. Major conſtat ex Scripturis, Symbolo fidei, Conciliis, & Patribus, explicantibus beatitudinem ſub ratione, & nomine Vitæ æternæ; quod etiam docuit Philoſophus in Ethicis; ut proinde Theologi admittentes etiam in via aliquam beatitudinem ſupernaturalem in juſtis, quamvis inchoatam, & incompletam, illam reponant in actibus vitalibus ſupernaturalibus meritoriis, maxime virtutum Theologalium. Et ratio a priori eſt, quia nemo cenſetur felix, niſi vivat etiam in actu ſecundo, & percipiat vitaliter, ſe poſſidere ſummum bonum poſſeſſione perfectiſſima, non quidem intenſive, ſed quoad ſpeciem ſui, quatenus eſt perfectiſſima, tum ratione objecti præſtantiſſimi, tum ratione modi tendendi; cum debeat ita objectum ſibi appropriare, ut ſit in potentia proxima ad percipienda ex illo omnia commoda naturæ, & meritis conſentanea. Unde ex Philoſopho diximus, dormientem felicem eſſe

non poſſe, quodcumque bonum poſſideat, cum non vivat in actu ſecundo; nec percipiat vitaliter objecti poſſeſſionem.

Minor itaque probatur, quia quod ſe habet per modum actus ſecundi vitalis, ſi non identificatur cum principio vitæ, (ut identificatur in Deo) debet a principio vitæ procedere, ab eo dependere, atque illud informare; Viſio autem Increata nequit ab intellectu creato dependere, nec illum informare; ergo non poteſt habere rationem actus ſecundi vitalis relate ad intellectum creatum. Major probatur, quia ſi actus vitalis non procedat a principio vitæ, nec illud informet, ſed mere aſſiſtat, tunc Vivens non dicitur formaliter percipere objectum, nec vivere in actu ſecundo; Sicut aqua non dicitur formaliter calefacere, ſed mere denominative, ſi virtus calefactiva non informet aquam, & ab ea procedat, ſed mere illi uniatur. Et ratio a priori eſt, quia ſicut Vivens definitur, *Principium motus ab intrinſeco*; ita actus vitalis definitur, *Motus ab intrinſeco*, adeo ut debeat eſſe ab hoc, & in hoc, ſeu debeat procedere ab eo ſubjecto, in quo eſt, quod clarius fiet articulo ſequenti.

Confirm. ab abſurdo, quia Intellectio Divina non ſolum eſt viſio, ſed etiam comprehenſio Dei; ergo ſi intellectus creatus unitus Intellectioni divinæ poſſet denominari videns Deum, & beatus, poſſet pariter denominari comprehendens Deum; quod nemo dixerit, cum de fide ſit, Deum eſſe a Creatura incomprehenſibilem. Præterquamquod omnes beati æqualiter viderent Deum, ſi eadem viſione Increata illum viderent: Sicuti omnes homines, & Angeli eſſent æque beati, ſi unirentur hypoſtatice Deo, & ſanctificarentur ſanctitate Increata.

II. Objic. 1. Tanta unio requiritur inter ſubſiſtentiam divinam, & humanitatem, ut illa reddat hanc in actu ſubſiſtendi, quanta inter intellectionem Divinam, & intellectum creatum, ut illa reddat hunc in actu intelligendi; ſed in primo caſu non requiritur unio per identitatem, neque per informationem proprie dictam, quæ fert complere ſubjectum, & ab eo compleri; ergo neque in ſecundo caſu.

Confirm. Humanitas Chriſti Domini ſicuti redditur ſubſiſtens per ſubſiſtentiam Verbi, ita per ejuſdem Sanctitatem ſubſtantialem, & infinitam redditur infinite ſancta, quin Sanctitas Increata informet informatione proprie dicta Humanitatem; ergo idem poteſt dici de Intellectione increata reſpectu intellectus creati.

Reſp. 1. Si paritas curreret, omnes Beati eſſent æqualiter beati; Sicut omnes Humanitates aſſumptæ debent eſſe æque ſanctæ, & ſubſiſtentes. Reſp. 2. per inſtantiam: Subſiſtentia, & Sanctitas Verbi unita Humanitati reddunt illam formaliter ſubſiſtentem, & ſanctam; ergo pariter Omnipotentia, Immenſitas, Æternitas Verbi unita humanitati reddunt iſtam Omnipotentem, Immenſam, Æternam; quod nemo dixerit. Et ratio diſparitatis eſt, quia Humanitas ratione ſuæ limitationis eſt incapax, ut denominetur Immenſa, Omnipotens; capax vero, ut denominetur Subſiſtens, Sancta; ergo etiamſi Immenſitas, & Omnipotentia poſſent uniri per modum formæ Humanitati, non per hoc iſta denominaretur immenſa, & omnipotens: Sicut Chriſtus Dominus non denominatur Filius adoptivus, quamvis informetur gratia accidentali, quæ eſt adoptio, eo quod detur in Chriſto D. incapacitas ad talem denominationem. Intellectus autem Beati eſt quidem capax, ut denominetur videns Deum, ſed nequit hanc denominationem habere ab intellectione Increata tanquam a forma, quia eo ipſo deberet eſſe infinite intelligens, ſicut Humanitas a ſanctitate increata redditur infinite ſancta.

Ratio a priori, quæ facit ad rem noſtram, eſt, quia prædicata Divina illas tantum denominationes tribuere poſſunt creaturæ, quæ tribui poſſunt citra imperfectionem; hujuſmodi autem ſunt denominationes ſubſiſtentis, & ſancti, non vero Immenſi, Omnipotentis, Intelligentis; ergo &c. Min. prob. quia ut Humanitas Chriſti Domini reddatur ſubſiſtens, ſatis eſt, quod innitatur ſubſiſtentiæ Divinæ, terminetur, & compleatur ab illa in ratione ſubſiſtentiæ; ad quod præſtandum ſatis eſt, quod ſubſiſtentia Divina ſe habeat per modum termini complentis, & perficientis, non vero per modum formæ, quæ ſimul compleatur, & perficiatur ab Humanitate; quod enim ſuſtentat, ex ſuo conceptu non debet perfici ab eo, quod ſuſtentatur. Pariformiter ſanctitas ex ſuo conceptu formali fert munditiem, & elongationem a peccato, amabilitatem, & æſtimabilitatem, fundantem jus ad dona ſupernaturalia; per hoc autem præciſe, quod Humanitas innitatur ſanctitati increatæ, habet hujuſmodi prædicata in ſummo gradu; & ideo ſanctitas Increata reddit Humanitatem formali-

maliter (ſeu verius ſuppoſitaliter) infinite ſanctam, quin eatenus debeat illam informare informatione proprie dicta, quæ trahat imperfectionem in ſanctitatem Divinam. Contra vero ut creatura dicatur Immenſa, & ſit ubique, non ſatis eſt, quod uniatur Immenſitati increatæ exiſtenti ubique; (ſicut non ſatis eſt, quod intellectio creata uniatur animæ exiſtenti etiam in pede, ut intellectio dicatur eſſe etiam in pede) ſed requireretur, quod Immenſitas eſſet accidens informans Humanitatem, ſicut ubicatio informat ſubjectum ubicatum. Idemque dicas de omnipotentia, & æternitate, & potiori jure de intellectione increata. Nam, ut oſtendimus, non ſatis eſt, intellectionem uniri intellectui, ut denominet intellectum intelligentem, ſed præterea requiritur, quod pendeat ab intellectu in genere cauſæ efficientis, & ſuſtentantis: quod cum ſonet imperfectionem, intellectioni increatæ competere non poteſt.

In forma itaque diſt. majorem: tanta requiritur unio in utroque caſu; ſi fiat ſenſus, quod æqualis eſt diſtantia extremorum inter ſubſiſtentiam, & Humanitatem, ac inter intellectionem increatam, & intellectum creatum, concedo majorem; ſi fiat ſenſus, quod ejuſdem rationis debeat eſſe unio, nego majorem, & conſequentiam; ſubſiſtentia enim Verbi non debet uniri Humanitati per modum formæ, quæ de natura ſua perficit, & perficitur; ſed per modum ſimplicis termini complentis, ac ſuſtentantis, qui de natura ſua perficit, quin perficiatur: contra vero intellectio, ut denominet intellectum intelligentem, uniri debet per modum formæ, quæ ab intellectu dependeat. Et per hæc patet ad confirmationem.

III. Objic. 2. Deus eſt eſſentialiter ſua intellectio increata, & eſt intime conjunctus intellectui Beatorum; ergo reddit illum formaliter intelligentem, & beatum. Prob. conſeq. quia ſi Deus eſſet formaliter calor, & uniretur ſubjecto capaci talis denominationis, redderet illud formaliter calidum; ergo cum ſit formaliter intellectio, ſi uniatur intellectui, qui poteſt denominari intelligens, reddit illum formaliter intelligentem.

Reſp. nego conſeq. ſicut Immenſitas increata, & æternitas non reddunt Humanitatem formaliter immenſam, & æternam, eſto poſſet eſſe ubique, & ab æterno, ac in æternum. Ad probationem, ſi ſupponatur, quod Deus ſit formaliter calor, & ſit accidens pot ens informare ſubjectum, concedo, ſecus; nego antecedens, & conſequentiam.

ARTICULUS II.

Num poſſit formalis noſtra Beatitudo a ſolo Deo produci?

IV. Reſpondeo, neque poſſe intellectum Beati formaliter beari viſione creata a ſolo Deo producta, abſque influxu ejuſdem intellectus. Ita communiter apud Amicum hic diſp. 2. ſect. 5. contra Okamum, Gabrielem, Paludanum, & alios.

Prob. ex dictis, quia felicitas eſt operatio vitalis, ſeu vita in actu ſecundo; ſed operatio vitalis non ſolum debet informare ſubjectum, & ab eo ſuſtentari, ſed etiam debet effective procedere ab intrinſeco, ſeu ab ipſo principio vitæ; ergo ſi abſque influxu intellectus viſio Dei producatur a ſolo Deo, & intellectui uniatur, non poterit intellectum denominare videntem, ſeu vitaliter operantem; & conſequenter nec beatum. Utraque præmiſſa probata eſt articulo ſuperiore; diximus enim, operationem vitalem eſſentialiter eſſe motum ab intrinſeco, nec poſſe intelligi, quomodo vivens percipiat objectum vitaliter, ſi non producat actum vitalem; ſicuti aqua non calefacit formaliter paſſim, ſed ſolum denominative, quia non producit in ſe ipſa calorem, a quo illud calefiat.

Confirm. 1. quia implicat, motum localem hominis ex. gr. eſſe ab extrinſeco, & eſſe vitalem; ergo pariter implicat, motum intellectualem, ſeu intellectionem eſſe vitalem, & eſſe ab extrinſeco. Conſequentia probatur, quia ſicut motus localis per hoc præciſe deſinit eſſe vitalis, quia eſt ab extrinſeco ſine influxu mobilis: ita etiam motus intentionalis deſinit eſſe, & denominari vitalis, ſublata dependentia ab intrinſeco principio vitæ.

Confirm. 2. a poſteriori, quia tunc aliquid dicimus incipere, aut deſinere vivere, cum incipit, aut deſinit moveri, non quidem ab alio, (cum etiam cadavera ab alio moveantur) ſed a ſe, ſeu ab intrinſeco; ergo ſi intellectus non moveatur a ſe ad intellectionem, illamque immediate producat, non poterit dici, quod per illam vivat; unde nec poterit per illam beari.

Confirm. demum a priori, quia in eo di-

dicendum conſiſtere actionem vitæ in actu ſecundo, quod ita convenit omnibus viventibus in communi, ut quo perfectius ab aliquo participatur, eo perfectius illud dicatur vivere; atqui ratio motus ab intrinſeco convenit omnibus viventibus, & quo magis aliquid participat hanc rationem movendi ſe ab intrinſeco, eo perfectius dicitur vivere; ergo vita in actu ſecundo eſt motus ab intrinſeco, ſeu actus productus a principio intrinſeco. Minor conſtat inductione; nam plantæ ſunt in infimo gradu viventium, & movent ſe ſolum ab intrinſeco in ordine ad operationes vegetativas, animalia etiam ad ſenſitivas; homo etiam ad rationales; Angeli ad vitam longe perfectiorem intelligendi, & Deus, qui eſt perfectiſſima vita in actu ſecundo, illam habet a ſe, unde dicitur moveri ab intrinſeco improprie, quatenus non ab alio habet operationes ſuas vitales intelligendi, & volendi. Hoc autem quod eſt moveri ab intrinſeco, ita omnibus viventibus convenit, ut non competat non viventibus, ſeu inanimatis; quorum actiones vel ſunt tranſeuntes in extraneum ſubjectum, ut cum ignis producit ignem, vel ſi terminantur ad intra, ut quando aqua recuperat priſtinum frigus, aut lapis centrum, tunc vel habentur ejuſmodi effectus per reſultantiam, vel producuntur a forma inanimata tanquam ab inſtrumento generantis, quod ſicut dat eſſe, ita dat conſequentia ad eſſe, nempe proprietates phyſicas; atque adeo operationes omnes inanimatorum ſunt motus ab extrinſeco: Ubi e contra animata moventur ab intrinſeco, quia determinatio ad motum non habetur a generante extrinſeco pro inſtanti generationis, ſed ab ipſo genito ſecundum opportunitatem objecti ſibi propoſiti; unde moveri poſſit ad ſuam perfectionem, etiam prout exiſtens in ſtatu ſibi naturali; ut fuſius explicatur in libris de Anima.

V. Objic. 1. Salvari poteſt vitalitas actus per hoc, quod ſubjectum ſit vivens, ſeu Vita in actu primo, & recipiat formam aptam denominare tale ſubjectum, puta intellectionem, & quod unio tantum hujus intellectionis cum intellectu, non vero ipſa intellectio, procedat ab intrinſeco, ſeu producatur a vivente; ſic enim ſubjectum, quod denominaretur intelligens, ſeu videns Deum, active concurreret ad hujuſmodi denominationem, atque adeo moveretur ab intrinſeco, & viveret vita in actu ſecundo; ergo ſalvari poteſt, quod beatus videat Deum, & ſit felix per viſionem a ſolo Deo productam; Sicut ignis denominaretur formaliter calidus, etiamſi calor a ſolo Deo produceretur; & homo denominatur juſtus, etiamſi a ſolo Deo gratia producatur.

Reſp. nego antecedens: Sicut enim non diceretur mereri homo, ſi actus meritorius producatur a Deo, & ipſe tantum producat unionem cum tali actu meritorio, quia ipſe non moveret ſe ab intrinſeco ad talem actum; unde talis actus non eſſet vitalis: ita in caſu noſtro. Et ratio eſt, quia vita in actu ſecundo eſt ipſe actus vitalis procedens ab intrinſeco, non vero unio cum actu vitali; unio enim eſt vitalis ut quo, non ut quod; ſicut unio cum albedine eſt tantum alba, ut quo: Univerſim enim unioni, & cuivis modo ea tantum prædicata competunt, quæ ſpectant ad indifferentiam tollendam, non vero quæ competunt termino unito; ergo ratio vitalitatis, ſeu motus ab intrinſeco, quæ convenit actui, non competit unioni: Sicut vitalitas in actu primo, quæ competit animæ, non competit unioni, qua anima unitur corpori; ergo non ſatis eſt, unionem intellectionis eſſe ab intrinſeco, ut intellectus habeat vitam in actu ſecundo, ac beatitudinem formalem. Neque valet paritas adducta de calore, & de gratia. Nam cum iſtæ formæ non ſint vitales, ſatis eſt, quod uniantur ſubjecto, ut denominent, etiamſi non procedant ab intrinſeco.

VI. Objic. 2. In Pſalm. 83. dicitur, *Gratiam, & gloriam dabit Dominus:* ergo ſicut gratia, ita & viſio beata, quæ eſt gloria, a ſolo Deo producitur: Aliter ſi intellectus etiam beatorum illam produceret, beatus ſemetipſum bearet, & beatitudo non eſſet donum Dei.

Confirm. 1. quia prima ſancta cogitatio intellectus, & pia affectio voluntatis ſunt actus vitales, & tamen ex Aug. & Concilio Arauſicano II. illas Deus operatur in nobis ſine nobis.

Confirmatur 2. quia habitus ſupernaturales producuntur a ſolo Deo: ergo a fortiori Viſio beatifica, quæ eſt forma ſupernaturalis omnium perfectiſſima: Præſertim quia videtur producenda per Creationem, cum non contineatur intra potentiam ſubjectivam animæ: quod autem creatur, a ſolo Deo producitur.

Reſp. gratiam a ſolo Deo produci, non vero gloriam; cum gloria, ſeu viſio beatifica ſit actus vitalis, ad quem debet potentia

tia vitalis active concurrere; & ideo communiter dicimus contra Thomiſtas, lumen gloriæ non eſſe totam rationem agendi relate ad viſionem beatam, eo quod debeat etiam intellectus ad illam concurrere ratione ſuæ vitalitatis. Eſto autem, lumen gloriæ eſſet tota ratio agendi, adhuc viſio diceretur eſſe ab intrinſeco, quatenus eſſet a lumine intrinſeco, ratione cujus intellectus eſt potentia in ordine ad effectum ſupernaturalem. Dicitur autem gloria a Deo nobis dari, quia ad ipſam principaliter Deus concurrit, medio lumine ſupernaturali; unde etiam dicitur eſſe Dei donum; & ob eandem rationem nos dicimur a Deo beari, non a nobiſmetipſis, quamvis etiam active concurramus ad Viſionem beatificam.

Ad 1. confirm. actus illi ſupernaturales vitales dicuntur fieri in nobis ſine nobis, hoc eſt ſine nobis libere concurrentibus, non vero abſque noſtro phyſico influxu in illos, ut communiter docent, & eruitur ex Tridentino ſeſſ. 6. can. 4. ubi loquens de libero arbitrio circa actus ſupernaturales damnat eos, qui dicunt, liberum arbitrium *velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque paſſive ſe habere.*

Ad 2. licet viſio ſit perfectior habitibus ſupernaturalibus, non per hoc debet eſſe unice a Deo: cum enim ſit vitalis, non poteſt eſſe ſine concurſu intellectus; ſecus vero habitus, qui non ſunt vitales. Immo non alia de cauſa viſio dicitur vitalis, non vero habitus, quamvis uterque ſit in potentia vitali, quia ſcilicet viſio eſt motus ab intrinſeco, & eſſentialiter pendet tum effective, tum ſuſtentative a principio vitali; habitus vero ſolum pendet ab intellectu, tanquam a ſuſtentante. Continetur autem viſio intra potentiam ſubjectivam animæ obedientialem, & ideo non creatur, ſed educitur; quod etiam dici debet de quovis actu meritorio ſupernaturali.

VII. Objic. ult. Poteſt Deus in genere efficientis ſupplere quicquid poteſt agens creatum; ergo poterit ſolus Deus producere cognitionem, quam poteſt ſimul cum intellectu; quo poſito, non eſt, cur non denominetur intellectus cognoſcens, ſi a tali cognitione informetur; cum ſubjectum ſit aptum ad talem denominationem ſuſcipiendam.

Reſp. Si argumentum probaret, evinceret, poſſe etiam a ſolo Deo produci in anima actum meritorium, & ſic animam mereri abſque propria operatione. Concedo equidem, quod Deus poſſit ſe ſolo producere cognitionem, in quantum qualitas eſt, juxta ſententiam Thomiſtarum apud Amicum loc. cit. non tamen in quantum eſt actus vitalis, ſeu cognitio potens denominare intellectum vitaliter operantem, & cognoſcentem; unde ſi intellectui uniretur cognitio a ſolo Deo producta, denominaret intellectum dumtaxat habentem cognitionem, non ſecus ac ſi cognitio eſſet in lapide, juxta dicta quæſt. 5. art. 1. quare nego conſequentiam.

Adde, id verum eſſe in hypotheſi, quod cognitio procedat ab intellectu per actionem diſtinctam, in qua tantum hypotheſi eadem eſſet cognitio, in quantum qualitas eſt, ſive a ſolo Deo producatur, ſive cum concurſu intellectus; ſi autem ſupponatur cum nonnullis apud Vaſquez 1. 2. diſp. 9. c. 4. actus vitales non produci, nec uniri actione, & unione diſtincta, ſed eſſe inſtar modorum, tunc nullatenus poſſet a ſolo Deo produci cognitio, ſicut nec alius modus.

VIII. Ex dictis ad eruditionem colliges, quod eſto vera eſſet ſententia nonnullorum apud Platel. de Incarn. cap. 1. n. 7. quod ſcilicet poſſit Deus ſua Immenſitate ſupplere defectum ubicationis creatæ; ita ut creatura formaliter ubicetur Immenſitate ſecundum virtualitatem illam, qua Deus eminenter eſt hæc ubicatio; eo modo, quo creatura ſubſiſtit ſubſiſtentia Divina: non proinde poſſet intellectus creatus intelligere intellectione increata; quandoquidem intellectio, qua creatura intelligit, non ſolum debet eſſe forma informans, ut eſt ubicatio creata, ſed etiam debet ab intrinſeco prodire.

QUÆSTIO VIII.

Utrum Beatitudo formalis ſit eſſentialiter perpetua, & cognoſcens ſuam perpetuitatem?

I. SUpernaturalem beatitudinem de facto eſſe perpetuam, eſt de fide: dicitur enim Sap. 2. *Juſti autem in perpetuum vivent*; & beatos de facto certos eſſe de perpetuitate ſuæ beatitudinis, communiſſime docent Patres cum Auguſtino lib. 11. de Civ. cap. 11. ubi hæc habet: *Angelos Sanctos de ſua ſuperna felicitate ſecuros, & certos eſſe, nemo ambigat*. Dubium tamen eſt, Utrum perpetuitas, & perpetuitatis certitudo

tudo competant beatitudini tantum connaturaliter, ut docent Scot. Durandus, Okam, Granad. tr. 3. diſ. 3. ſec. 2. & alii apud Amicum hic diſp. 2. ſec. 9. An eſſentialiter, ut docent D. Thom. 1. 2. quæſt. 5. art. 4. Suarez, Vaſquez, Lugo, & alii apud Amicum, & Oviedum? Ubi adverte, non eſſe quæſtionem, Utrum ipſa viſio, in quantum viſio Dei eſt, ſit eſſentialiter, an naturaliter perpetua, & indeſtruibilis? quod infra examinabimus; ſed An beatitudo, in quantum beatitudo eſt metaphyſice accepta, ſit perpetua eſſentialiter; unde videns Deum, ut ſit beatus, debeat in perpetuum habere aliquam Dei viſionem, & de hoc certificari, etiamſi poſſet divinitus hæc numero viſio deſtrui. Dixi, quæſtionem procedere de beatitudine metaphyſice accepta; nam ad beatitudinem formalem phyſice completam utrumque hoc ſpectare, non videtur dubitandum; quomodo enim eſſet in ſtatu omnium bonorum aggregatione perfecto, qui ſciret, aut dubitaret, ſe aliquando de ſua felicitate deturbandum? Unde Philoſophus 1. Eth. 2. dixit, *Ver nec una facit hirundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec una dies, nec breve ullum efficit tempus*. & Aug. loc. cit. habet, *Vera, perfecteque beata vita nonniſi æterna eſt*.

II. Prima concluſio: Beatitudo noſtra formalis, præſcindendo a naturali, vel ſupernaturali, debet eſſe ſaltem connaturaliter æterna.

Prob. tum argumentis phyſicis, quia aliter non plene ſatiaret appetitum, niſi ſaltem exigeret perpetuitatem; tum argumentis moralibus ex Pallavicino, quia Omne, quod eſt temporaneum, poteſt ſine imprudentia contemni; virtus autem cum ſuo præmio, quod eſt felicitas, non poteſt ſine imprudentia contemni; ergo felicitas non eſt temporanea, ſed ſaltem connaturaliter æterna. Major conſtat tum ex verbis Chriſti D. Lucæ 5. *Ne terreamini ab his, qui occidunt corpus, & poſt hæc non habent amplius quid faciant*; tum etiam quia temporanea felicitas comparata cum eo infinito tempore, quo non erit, ſe habet ut inſtans; (finiti enim ad infinitum nulla proportio) atque adeo merito eſt contemptibilis. Minor vero videtur ex terminis clara; aliter quo virtus eſſet præſtantior, eſſet magis expoſita contemptui ob ſuam majorem arduitatem; quod nemo dixerit.

Confirm. quia plures ſunt actus virtutis, ad quos natura obligat, & quos in hac vita præmiare non poteſt, ut ſunt occumbere pro fide, pro virtute, pro patria; abſonum autem eſt dicere, quod natura nolit, aut non poſſit huiuſmodi actus virtutis præſtantiſſimos præmiare; quamvis enim ipſa ſibi pretium ſit virtus, debuit tamen a natura diſtinctum habere præmium, ut homines ad eam allicerentur; aliter Deus, qui eſt Natura naturans, non diſponeret omnia ſuaviter, nec eſſet liberalis, & juſtus in retribuendo; ergo poſt mortem expectandum præmium, & felicitas. Quod ſi ſemel admittatur, animam rationalem poſt hanc vitam aliquamdiu durare, ac beate vivere, inepte omnino, & inopinabiliter negatur animæ rationis, & felicitatis æternitas, ut advertit hic Haunoldus.

III. Secunda Concluſio. Probabilius eſt, beatitudinem formalem eſſe eſſentialiter æternam, & cognoſcere ut quo, ſeu attingere ſuam perpetuitatem, certificando beatum de illa: Ita D. Thom., Suarius, Vaſquez contra Scotum, & alios ſupra laudatos.

Prob. 1. ex communi ſenſu Philoſophorum, Theologorum, & Patrum, dicentium cum Aug. lib. 5. de Civ. cap. 3. *Beatorum vita beatiſſima eſſe non poteſt, niſi de ſua fuerit æternitate certiſſima*; & infra additur, *Non enim beata erit, niſi ſecura*. Ubi notat Suarius diſp. 14. cap. 3. non eſſe recedendum a communi ſenſu, dum agitur de definitione rei: cum autem omnes cum Auguſtino, & Ariſtotele loc. cit. doceant, Vitam non eſſe beatam, niſi ſit ſecura, dicendum, ad conceptum eſſentialem beatitudinis pertinere hujuſmodi ſecuritatem; atque adeo non eſſe proprietatem beatitudinis.

Neque dici poteſt, quod illi loquantur de beatitudine phyſice completa. Nam non negarent, dari poſſe beatitudinem ſine ſecuritate, ſi ſecuritas non ſpectaret ad metaphyſicam eſſentiam beatitudinis; ſicuti quia brachium v. g. non ſpectat ad eſſentiam hominis metaphyſicam, ſed ad eſſentiam phyſice completam, nequit dici, quod ſine brachio non detur homo.

Prob. 2. ratione, quia beatitudo eſt perfecta poſſeſſio ſummi boni; atqui ad perfectam poſſeſſionem ſpectat ſecuritas de perpetuitate talis poſſeſſionis; ergo. Prob. minor, quia ad perfectam poſſeſſionem ſummi boni ſpectat depellere omnem anxietatem, etiam radicalem; qui autem non poſſidet bonum ſtabiliter, & cum ſecuritate, non poteſt non eſſe anxius de ejus amiſſione;

ne; ut qui poſſidet v. gr. divitias tantum per horam. Quare poteſt divinitus eſſe quis eſſentialiter beatus ſine fruitione Dei, aut etiam cum cruciatibus, hic & nunc, prout erat Chriſtus Dominus in Cruce, quia fruitio, & carentia cruciatuum conſequuntur naturaliter ad beatitudinem; Non poteſt tamen eſſe quis eſſentialiter beatus abſque ſecuritate de perpetuitate beatitudinis, quia cognitio perpetuitatis ſpectat ad conceptum beatitudinis, de cujus ratione eſt depellere anxietatem.

IV. Neque dicas 1. cum Scoto, non poſſe eſſe de eſſentia beatitudinis, quod beatitudinem ſupponit; atqui cognitio de perpetuitate beatitudinis beatitudinem præſupponit, ut quævis cognitio præſupponit ſuum objectum; ergo &c. Negatur enim minor: quandoquidem qui cognoſcit perpetuitatem ſuæ beatitudinis, non cognoſcit beatitudinem actu diſtincto reflexo; ſed eodem actu, quo Deum cognoſcit, attingit in Deo decretum de conſervanda eadem, vel ſimili viſione in perpetuum. Unde neque ſequitur, quod beatitudo objectiva præter bonum Increatum includat bonum creatum, nempe perpetuitatem viſionis beatæ: Nam objectum beatitudinis eſt ſolus Deus, in quantum decernens beatitudinem in perpetuum conſervare.

Neque dicas 2. viſionem, & contemplationem Dei eandem eſſe, ſive duret per horam, ſive per annum, ſive in perpetuum; ergo eadem erit beatitudo, poſito, quod beatitudo conſiſtat in viſione. Nam licet viſio Dei in ratione attingentis Deum eadem ſit, quantumcumque duret; non tamen in ratione beatitudinis; ad quam eſſentialiter requiritur, ut cognoſcatur etiam perpetuitas felicitatis, ſeu ut cognoſcatur decretum Dei cum ipſo Deo identificatum de conſervanda in perpetuum aliqua viſione.

Neque dicas 3. eſſe etiam beatum illum, qui errore deceptus putaret, ſuam beatitudinem fore æternam, quamvis re vera non eſſet futura in æternum. Nam beatitudo, ut docet D. Thom. 1. 2. quæſt. 5. art. 4. nullum admittit malum; eſt autem malum maximum naturæ rationalis error intellectus; atque adeo ſic errans non eſſet beatus. Unde optime Aug. lib. 11. de Civit. cap. 11. dixit: *Non minus neſcientes error, quam ſcientes timor beatos eſſe non ſinit.*

Neque dicas 4. cum Vaſquio loc. citato, eſſe beatum, qui errore deceptus putaret, temporaneam fore beatitudinem, quæ re vera in æternum eſſet conſervanda. Nam hic ex duplici capite deficeret a conceptu beatitudinis, tum quia erraret, tum etiam quia anxius eſſet de amiſſione ſuæ beatitudinis.

Neque dicas 5. ſatis eſſe, ut beatus non advertat ad perpetuitatem ſuæ viſionis. Nam eo ipſo non haberet viſionem adeo perfectam, ut requiritur ad conceptum beatitudinis; Non enim beata erit, ex Aug. niſi & ſecura. Quare non ſatis eſt, beatum non eſſe anxium ex inadvertentia, aut ignorantia, ſed debet anxietatem excludere ex perfectione viſionis; Sicut enim caret ſcientia, ſeu poſſeſſione veri perfecta, qui habet ſcientiam putatam, aut qui non advertit, rem ita eſſe, ut poſſit aliter eſſe, unde excludatur ab intellectu etiam formido radicalis; ita caret beatitudine, ſeu poſſeſſione ſummi boni perfecta, qui beatitudinem habet putatam, quæ non expellat anxietatem etiam radicalem.

Neque dicas 6. ſatis eſſe, quod beatitudo ſit connaturaliter perpetua, ut excludat omnem anxietatem: ſic nemo eſt anxius, ne lædatur a leone mortuo, per hoc, quod non poſſit ab illo naturaliter lædi, eſto poſſit ab eo lædi miraculoſe. Nam quamvis quando bonum non eſt ſummum, nemo ſit anxius de eo amittendo, ſi non poſſit illud naturaliter amittere; & ideo nemo eſt anxius, ne lædatur v. gr. a leone mortuo; At quando bonum eſt ſummum, ut eſt felicitas, ipſa poſſibilitas mali, ſeu amiſſionis reddit nos prudenter anxios, & ſollicitos. Et ratio eſt, quia ſummum bonum, ſeu felicitas debet parere ſummum gaudium, atque adeo certitudinem metaphyſicam de ejus inamiſſibilitate; & ideo beatitudo debet eſſe æterna eſſentialiter.

V. Objic. Chriſtus Dominus erat eſſentialiter beatus in cruciatibus, quamvis in appetitu ſenſitivo triſtaretur; quia in obſequium Numinis eos cruciatus patiebatur; ergo qui videret Deum, & in Deo decretum de deneganda perpetuitate beatitudinis, adhuc eſſet eſſentialiter beatus, & citra anxietatem; quia pariter in obſequium Numinis clare viſi, & ſumme amati carentiam beatitudinis in poſterum ſubiret.

Reſp. nego conſequentiam. Diſparitas eſt manifeſta; nam ſicut poſſidenti ingentes divitias non ingerit anxietatem jactura unius oboli, ſecus vero jactura omnium divitiarum; ſic quando Jacob deprehendit filium Joſeph eſſe Regem Ægyptiorum, non poterat triſtari, ſi tunc audiret jacturam alicujus ovis; ſecus ſi audiſſet ipſius Joſephi mor-

mortem, ita videns Deum non eſt anxius, ſi aliquod bonum connaturaliter debitum ſibi denegetur ad tempus; ſecus vero ſi ipſa beatitudo denegetur in æternum. Tenetur quidem voluntas etiam ſui deſtructionem appetere, ſi id conferat in obſequium Numinis; at non proinde eſſet ſine anxietate, ſi id contingeret, cum talis anxietas naturaliter ſuboriatur. Et juxta hanc doctrinam procedit, quod tranſmiſimus quæſt. 3. ad 1. non fore ſcilicet beatum, ne eſſentialiter quidem, qui videret Deum, & careret amore fruitivo Dei, quia ſcilicet careret bono ingenti proprio naturæ rationalis qua talis, atque adeo non poſſideret Deum poſſeſſione perfecta, attingendo in eo decretum de non concurrendo ad tantum bonum.

VI. Tertia Concluſio: quamvis beatitudo ex ſuo conceptu ſit eſſentialiter æterna, beatitudini tamen ſupernaturali qua tali non repugnat temporaneitas; atque adeo ſi beatus videret in Deo decretum de deſtruenda viſione ſupernaturali poſt annum, adhuc eſſet beatus, dummodo tamen certus eſſet, nunquam ſibi defuturam beatitudinem naturalem, debitam, & exigitam.

Prob. non minuit beatitudinem carentia alicujus boni indebiti, puta Unionis hypoſtaticæ, Viſionis intenſioris, &c. dummodo habeatur perfecta poſſeſſio ſummi boni juxta menſuram propriæ diſpoſitionis, & capacitatis ad illam, necnon certitudo de perpetuitate talis poſſeſſionis; Atqui totum hoc haberet, qui elevaretur ad beatitudinem ſupernaturalem per annum dumtaxat poſſidendam, cum ſecuritate, quod non ſit ſibi defutura in æternum beatitudo naturalis debita, & exigita; ego habens beatitudinem ſupernaturalem ad tempus, eſſet perfecte beatus.

Confirm. 1. quia ſi Deus Angelo habenti de facto beatitudinem intenſam ut tria perpetuam velit per horam dare beatitudinem intenſam ut quatuor, non eſſet dicendus minus felix, quam ſit nunc; quandoquidem additio novi boni, videlicet beatitudinis intenſioris per horam non minuit, ſed auget felicitatem; ergo etiam in caſu concluſionis.

Confirm. 2. quia procul dubio eſſet beatus beatitudine naturali, qui ſciret, ſe fore beatum ea beatitudine ſolum per annum, & poſt annum fore in æternum beatum beatitudine ſupernaturali; ergo erit etiam beatus beatitudine ſupernaturali, qui ſciret, ſe fore beatum ea beatitudine ſolum per annum, & poſt annum fore beatum beatitudine naturali in æternum. Etenim bonum illud beatitudinis ſupernaturalis ad aliquod tempus, quod ſuperadditur æternitati beatitudinis exigitæ, auget potius, quam minuat felicitatem.

VII. Objic. 1. quod repugnat generi, non poteſt non repugnare ſpeciei; ſed temporaneitas repugnat beatitudini ut ſic, juxta dicta in ſecunda Concluſione; ergo etiam beatitudini ſupernaturali.

Reſp. diſtinguo minorem: repugnat beatitudini ut ſic temporaneitas ſimpliciter, ſeu cujuſvis beatitudinis, concedo; temporaneitas alicujus determinatæ beatitudinis, nego minorem, & diſtinguo conſequens: repugnat beatitudini ſupernaturali temporaneitas cujuſcumque beatitudinis, concedo: temporaneitas beatitudinis ſupernaturalis, quæ ſtet cum perpetuitate beatitudinis naturalis, nego conſeq. Ad eum modum, quo creaturæ v. gr. repugnat carentia ſimpliciter cujuſvis ubicationis; at creaturæ, in quantum ubicatæ Neapoli, non repugnat carentia ubicationis Neapolitanæ, dummodo illi ſuccedat alia ubicatio, qua ubicetur.

VIII. Objic. 2. beatitudo eſſentialiter debet eſſe æterna in eo gradu, & menſura, quam quiſque, ſpectata propria capacitate, & meritis, obtinere poteſt; ſed poſita elevatione hominis ad finem ſupernaturalem, poteſt homo, ſpectata propria capacitate, & meritis, obtinere beatitudinem ſupernaturalem: ergo ſupernaturalis beatitudo debet eſſe æterna.

Confirm. quia ſi poſſet eſſe temporanea, poſſet etiam eſſe inſtantanea, & in tranſitu; ſed hoc repugnat conceptui beatitudinis, quæ eſt Status omnium bonorum aggregatione perfectus, atque adeo fert permanentiam; ergo.

Reſp. dupliciter elevari poſſe creaturam rationalem ad finem ſupernaturalem obtinendum; primo in perpetuum, ſecundo ad tempus, puta per annum; cum enim talis beatitudo ſit indebita, ſicut gratis dari poteſt in perpetuum, ita etiam ad tempus. Quare ſi elevatio ſit ad finem ſupernaturalem obtinendum in perpetuum, non poteſt beatitudo ſupernaturalis eſſe temporanea, quia eo ipſo ac deficit bonum debitum, habetur malum, & miſeria, atque adeo carentia beatitudinis: poſita autem elevatione in perpetuum, beatitudo ſupernaturalis eſt debita in perpetuum; ergo ſi eſſet temporanea, deficeret a conceptu beatitu-

N 2 di-

dinis: contra vero ſi elevatio ſit ad tempus, poterit beatitudo ſupernaturalis eſſe temporanea, quia carentia boni indebiti non poteſt reddere miſerum, aut minuere felicitatem. In forma itaque diſt. maj. beatitudo debet eſſe æterna in eo gradu, in quo quilibet eſt capax illam obtinere, ſi ſit capax naturaliter, concedo; ſi ſit capax per elevationem ad finem ſupernaturalem, ſubdiſtinguo: ſi talis elevatio ſit ad finem ſupernaturalem obtinendum in perpetuum, concedo; ſi obtinendum ad tempus, nego maj. & diſtinguo min. poſita elevatione ad finem ſupernaturalem obtinendum in perpetuum, prout eſt de facto, poteſt homo illam obtinere in perpetuum, concedo; poſita elevatione ad tempus, prout contingere poteſt in alio ordine, nego minorem, & conſequentiam.

Ad confirmationem, concedo ſequelam, & nego minorem: beatitudo enim eſt ſtatus, & debet eſſe permanens, in quantum eſt beatitudo, & poſſeſſio boni exigiti, non vero in quantum eſt beatitudo ſupernaturalis, & poſſeſſio boni non exigiti, & indebiti. Quare D. Paulus raptus ad tertium Cœlum etiam tunc beatus fuiſſet beatitudine ſupernaturali per viſionem Dei in tranſitu, ſi vidiſſet decretum de danda ſibi poſt mortem beatitudine æterna ſaltem naturali, etiamſi ad obſequendum Numini iterum ærumnas hujus Mundi eſſet paſſurus: Quicquid ſit, an vere D. Paulus Deum viderit? Aliqui enim apud Amic. diſp. 9. de Deo ſect. 26. admittunt, non ſolum D. Paulum, & Moyſen Deum vidiſſe in hac vita, ſed etiam Adamum, Job, Iſaiam, Petrum, & Joannem, D. Hieronymum, D. Benedictum, & alios. Negant vero alii hoc univerſaliter de omnibus. Nam Exod. 33. dicitur: *Non videbit me homo, & vivet*; & 1. ad Tim. *Deum nullus homo videt, ſed nec videre poteſt*. Suarius tamen, & Vaſquez uni B. Virgini hoc privilegium conceſſum putant, interpretantes loca Scripturæ adducta, vel quod ita accidat juxta communem providentiam, non ex privilegio ſpeciali, vel, ut habet Aug. lib. 12. in Geneſim, cap. 27. quod videns Deum debeat quodammodo mori, & ita a carnalibus ſenſibus alienari, ut neſciat, utrum in corpore, an extra corpus ſit, dum in illam rapitur viſionem.

QUÆSTIO IX.

An viſio beatifica ex natura ſua ſit indeſtruibilis?

I. QUæſtione præcedenti locuti ſumus de viſione, in quantum eſt beatitudo, nunc loquimur de viſione ſecundum ſe, in quantum eſt talis entitas, quæ nunquam deſtruetur, inquirendo, num ſit indeſtruibilis ſolum ex libero Dei decreto, ut docet Vaſquez, an vero etiam connaturaliter, & ex ſua intrinſeca exigentia divinitus fruſtrabili, ut putat Suarius diſp. 14. ſect. 2. an demum eſſentialiter juxta ſententiam Cardinalis de Lugo, & Eſparſæ, unde illam Deus deſtruere nullatenus poſſit? Non eſſe eſſentialiter indeſtruibilem, dicemus quæſt. ſequenti, oſtendentes repugnare eſſentialem indeſtruibilitatem creaturæ; nunc ſolum quærimus, An citra miraculum deſtrui poſſit? quod etiam in tractatu de Angelis inquiri ſolet, num ſcilicet Angeli ex natura ſua, & ab intrinſeco ſint inannihilabiles, an ſolum ex libero Dei decreto? in quo pariter contrarii ſunt Vaſquius, & Suarius.

II. Prima concluſio: Viſio Dei ex ſua natura eſt indeſtruibilis relate ad cauſas ſecundas, non ſecus ac Angeli, & anima rationalis; quatenus ſcilicet a nulla cauſa creata deſtrui poteſt: ita communiter apud Oviedum hic.

Prob. quia viſio beata habet ſubjectum de ſe perpetuum, nullum habet contrarium, non producitur, neque conſervatur dependenter ab imperio voluntatis; ergo relate ad cauſas ſecundas eſt naturaliter indeſtruibilis. Conſequentia ſequitur, quia quodcumque naturaliter deſtrui poteſt relate ad cauſas ſecundas, vel deſtruitur quia deficit ejus ſubjectum, a quo dependet, ut deficiunt accidentia totius compoſiti, pereunte compoſito ſubſtantiali; vel quia deficit cauſa creata conſervans illud, ut deficit lumen, deficiente ſole; vel quia expellitur a contrario adveniente eidem ſubjecto, ut expellitur frigus ab aqua, adveniente calore; Et conſequenter ſi nullo ex his modis viſio Dei deſtrui poteſt, ſequitur, quod ſit indeſtruibilis naturaliter relate ad cauſas ſecundas; non ſecus ac Angeli, ac anima rationalis, qui ſaltem in hoc ſenſu dicuntur naturaliter immortales. Antec. itaque prob. & quidem quod ſubjectum viſionis ſit incorruptibile, non dubitatur inter Catholicos: quod vero viſio Dei nullum habeat con-

contrarium, patet, quia peccatum, a quo poſset expelli, non poteſt ſubſequi Dei viſionem: & quamvis juxta dicta quæſt. 5. poſſit Divinitus videns Deum pro inſtanti ſequenti peccare peccato deſtructivo viſionis, non poteſt tamen naturaliter, quia ex natura ſua viſio dirigit ad omnes actus voluntatis, ut ibi oſtendimus. Denique quod viſio non conſervetur libere, ſeu dependenter ab imperio voluntatis, prob. tum quia non poteſt beatus nolle beatitudinem formalem, ſed ad illam amandam neceſſitatur, quia ſicut in objecto beatifico omnis ratio boni relucet objective, ita in beatitudine formali formaliter; tum etiam quia dato, quod poſſet voluntas nolle beatitudinem ſuam, non per hoc ceſſaret viſio Dei; ut communiter docent contra Hurtadum; cum enim illa non producatur cum influxu voluntatis, ſed ſolum a Deo, & intellectu, non poteſt voluntas impedire, ne exiſtat: univerſim enim quicumque actus producitur ab intellectu, aut aliis potentiis, ſecluſo voluntatis imperio, non poteſt per imperium voluntatis immediate deficere.

III. Objic. cum Curiele: viſio pendet a lumine gloriæ; ſed intellectui non debetur luminis gloriæ perpetuitas; cum nihil ſupernaturale poſſit eſſe debitum; ergo lumen gloriæ poteſt naturaliter deficere: ergo naturaliter etiam deficere poteſt viſio ex defectu luminis; atque adeo non eſt naturaliter indeſtruibilis relate ad cauſas creatas.

Reſp. nego 1. conſeq. quamvis enim non debeatur intellectui perpetuitas luminis gloriæ, debetur tamen ipſi lumini perpetuitas propter eaſdem rationes, quia ſcilicet eſt qualitas natura ſua permanens, habens ſubjectum de ſe perpetuum, carens contrario, & a ſolo Deo dependens; hac enim ratione probamus, ſpecies intentionales in anima rationali nunquam deſtrui, & ſolum deſtrui cognitiones; pendent enim cognitiones a ſpeciebus debite applicatis, & quia non ſemper ſpecies debite applicantur ad producendam, vel conſervandam cognitionem, ideo cognitiones deſtruuntur ex defectu cauſæ conſervantis.

IV. Secunda concluſio: Viſio Dei eſt, etiam relate ad primam cauſam, naturaliter indeſtruibilis, ut etiam dicemus de Angelis ſuo loco; atque adeo non niſi ſupernaturaliter deſtrui poteſt. Ita Suarius, & alii communiter contra Vaſquez.

Prob. Unumquodque naturaliter appetit, & exigit ſui conſervationem, & refugit a corruptione tanquam a potiſſimo malo ſuo; ergo viſio Dei, quæ relate ad cauſas ſecundas eſt naturaliter indeſtruibilis, contra exigentiam naturalem deſtrueretur a cauſa prima; ergo etiam relate ad cauſam primam eſt naturaliter indeſtruibilis; & conſequenter non niſi ſupernaturaliter, & miraculoſe deſtrui poteſt. Antec. conſtat experientia; calor enim v. g. naturaliter, & conſequenter juxta exigentiam ſuam perſeverat etiam in aqua, quouſq; a frigore expellatur.

Ratio a priori eſt, quia juxta philoſophicum axioma, *Natura uti agitur, ita nata eſt agi*; ſeu quodcumque accidit in natura, ex inclinatione naturæ accidit, cum Deus ſuaviter, atque adeo cum inclinatione naturæ diſponat omnia; aliter ſcire non poſſemus, an ignis naturaliter exigat calorem, Sol lucem, &c. atqui viſio Dei nunquam deſtruitur; ergo ex exigentia, & inclinatione naturali non deſtruitur, atque adeo nonniſi ſupernaturaliter deſtrui poteſt.

Confirm. Illud dicitur ſupernaturaliter evenire, quod per nullam cauſam naturalem evenire poteſt, nec per ipſum Deum operantem ut Auctorem naturæ; atqui deſtructio viſionis vi cauſæ naturalis evenire non poteſt, ut oſtendimus in prima concluſione; Nec per ipſum Deum, ut Auctorem naturæ; cum Deus ut auctor naturæ inclinetur ad ſecundandas rerum exigentias, & ad conſervandum quod exigit conſervari, ut exigit Dei viſio; ergo ſi deſtrueretur, ejus deſtructio eſſet ſupernaturalis.

V. Objic. 1. Si Dei viſio exigeret ſemper durare, exigeret durationem æternam, hoc autem repugnat: eſſentia enim finita non poteſt exigere proprietatem infinitam, ut nec ubicationem immenſam; ergo Dei viſio non exigit in æternum durare; & conſequenter relate ad cauſam primam eſt naturaliter deſtruibilis.

Reſp. viſionem non poſſe proprietatem actu infinitam exigere, puta ubicationem immenſam; ſicut nec durationem æternam, quæ ſcilicet ſit tota actu, ut eſt duratio æterna Dei, quæ definitur a Boetio *Interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio*: poteſt tamen Dei viſio, ut Angeli, & anima rationalis exigere durationem in æternum, quia quatenus exiſtens in inſtanti A, exigit durationem pro inſtanti B, & quatenus eſt in B, exigit durationem pro inſtanti C. & ſic ſemper exigit durationem finitam in infinitum, eo pacto, quo Sol v. gr. ſi in æternum duret, exigit lucem in æternum, quin exigat lucem infinitam; & peccatum mortale in hypotheſi, quod

ſit finitæ gravitatis, exigit durationem pœnæ in æternum, non tamen infinitam: quare in forma diſtinguo maj. exigeret durationem æternam totam ſimul, nego; ſucceſſive, ſeu durationem in æternum, concedo majorem; & diſtincta minore nego conſequentiam.

VI. Objic. 2. Tam viſio Dei, quam quodcumque corruptibile refugit a proprio malo, & a corruptione, appetitque conſervari; & tamen forma materialis corruptibilis non deſtruitur ſupernaturaliter, ſed naturaliter; ergo quamvis viſio Dei appetat conſervari in perpetuum, adhuc poteſt ejus deſtructio non eſſe ſupernaturalis, & contra exigentiam naturæ, etiamſi non eſſet naturalis, & juxta naturæ exigentiam.

Confirm. quia ſpecies ſoni non ſunt naturaliter indeſtruibiles, & tamen nec deficit earum ſubjectum, nec cauſa conſervans, nec habent contrarium; ergo idem dici poteſt de Dei viſione.

Reſp. nego conſequentiam; ideo enim forma corruptibilis naturaliter deſtruitur, quia quamvis ipſa exigat conſervari, tota tamen natura exigit ejus deſtructionem, ne otioſum quid ſit in Univerſo; ſicuti licet grave exigat centrum, tamen quia tota natura poſtulat, ut grave aſcendat ad replendum vacuum, ideo naturaliter aſcendit: contra vero viſio Dei exigit conſervari, nec datur in tota natura exigentia, ut deſtruatur; ergo ejus deſtructio non poſſet dici naturalis, ſed ſimpliciter ſupernaturalis.

Ad confirm. Si paritas urgeret, evinceret, quod ſicuti non niſi miraculoſe poſſunt perpetuo conſervari ſpecies ſoni, ita nonniſi miraculoſe poſſet conſervari viſio Dei, Angeli, &c. quod nemo dixerit. Quare ſupponendum ex lib. de anima, ſpecies ſoni (idemque dicas de ipſo ſono, de impetu impreſſo, & aliis hujuſmodi qualitatibus) deficere eo pacto, quo diximus deficere in intellectu cognitiones, ex defectu ſcilicet cauſæ non amplius diſpoſitæ ad illas conſervandas.

VII. Objic. 3. Homo appetit nunquam mori, & bruta ductu naturæ refugiunt a morte, & tamen naturaliter homo, & bruta moriuntur; ergo quamvis viſio Dei, & Angeli appetant ſui conſervationem, adhuc poſſunt deſtrui naturaliter a cauſa prima.

Confirm. Deus libere concedit viſionem beatam citra exigentiam in natura; cum ea ſit qualitas ſupernaturalis, & indebita; ergo poteſt etiam libere eam concedere, v. g. ad annum, unde ſi poſt annum deſtrueret, non deſtrueret contra exigentiam naturæ, & ſupernaturaliter.

Reſp. nego conſequentiam: homo enim non appetit appetitu innato nunquam mori, ſeu nunquam animam ſeparari a corpore; (eſto appetat, animam ſemper vivere juxta propriam immortalitatem) quia daretur in natura appetitus naturalis naturaliter inexplebilis, qui repugnat; tum quia eſſet fruſtraneus; tum quia daretur ad torturam potius, quam in bonum appetentis. Quare homo, & bruta appetunt conſervationem vitæ, non in perpetuum, ſed ſolum quantum fieri poteſt juxta curſum cauſarum ſecundarum; ſicut lapis exigit centrum, quantum cauſæ ſecundæ permittunt, & ideo etiam naturaliter, licet violenter, caret centro: Contra vero viſio Dei, ut dicitur de anima rationali, ac de Angelis, appetit ſui conſervationem in perpetuum, cum a nulla cauſa ſecunda ejus deſtructio exigatur, & ideo ſupernaturaliter tantum deſtrui poteſt.

Ad confirm. idem dici poſſet de Angelo A, puta de Michaele; quamvis enim detur in natura exigentia, ut ſint Angeli, nulla tamen fuit exigentia, ut crearetur Michael; & tamen quamvis libere Deus, & citra exigentiam creaverit Michaelem, non per hoc potuit concedere Michaeli exiſtentiam ſolum per annum, & deinde naturaliter deſtruere: ſimiliter ratiocinandum de viſione Dei. Et ratio eſt, quia unumquodque, poſito quod exiſtit, exigit conſervari, niſi a tota natura ejus deſtructio exigatur, unde contra exigentiam naturæ, & ſupernaturaliter Dei viſio, & Angeli deſtrui poſſunt.

VIII. Tertia concluſio. Quamvis Dei viſio (idemque dicas de Angelis, & anima rationali) non exigeret ſui perpetuitatem, ſed permiſſive ſe haberet ad conſervari, & deſtrui, adhuc ejus deſtructio dici deberet aliqua ratione ſupernaturalis, non quidem reſpectu propriæ naturæ, ſed reſpectu curſus, & ordinis naturalis de facto a Deo ſtatuti. Ita communiter, nec diſcrepat Vaſquez.

Probatur, quia communis rerum curſus, & ordo poſtulat, ut nihil Deus tanquam Auctor naturæ deſtruat ſine exigentia cauſarum ſecundarum, ut conſtat inductione; atqui nulla datur cauſa creata, quæ exigat viſionis beatæ deſtructionem, cum in nulla virtute naturali contineatur; ergo juxta curſum communem viſio Dei eſt inde-

indeſtruibilis, etiam relate ad cauſam primam, & ejus deſtructio eſt aliquatenus ſupernaturalis, etiamſi non exigeret in perpetuum conſervari.

QUÆSTIO X.

Num repugnet Viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis?

QUæſtioni dedit anſam Lugo, qui diſp. 8. ſect. 1. de Pœn. putat, probari facile poſſe poſſibilitatem peccati eſſentialiter irremiſſibilis, non quidem ex magnitudine culpæ, ſed ex ſola connexione intentionali cum decreto Dei de non remittendo ullo peccato. Et ſane ſi diſcurſus Lugonis eſſet efficax, evinceret pariter poſſibilitatem viſionis beatæ eſſentialiter indeſtruibilis, non quidem ex magnitudine perfectionis, ſed ex ſimili connexione intentionali cum decreto Dei de non deſtruenda ulla viſione. Quod ſi hujuſmodi viſio eſſentialiter indeſtruibilis non repugnaret, probabiliter de facto hujuſmodi eſſent viſiones Beatorum, ut docent Recentiores; quia de facto datur decretum de perpetuandis viſionibus Beatorum, & hujuſmodi decretum Beatis innoteſcit. Eſparſa tamen hic quæſt. 3. art. 10. diverſimode procedens putat, de facto quamcumque viſionem beatam eſſe eſſentialiter indeſtruibilem, non quia proximam indeſtruibilitatem hauriat ex connexione cum decreto de non deſtruenda ulla viſione, juxta diſcurſum Lugonis; ſed quia videt decretum de ſuimet conſervatione in æternum (ut Eſparſam interpretatur Haunoldus) Nam cum impoſſibile ſit, dari viſionem terminatam ad tale decretum ſine exiſtentia talis decreti, & impoſſibile ſit, Divinum decretum decernens perpetuam conſervationem viſionis fruſtrari, ſequitur, impoſſibile eſſe, quod viſio iſthæc ad hoc decretum terminata deſtruatur.

II. Dico 1. Repugnat ſimpliciter viſio, & quæcumque alia creatura eſsentialiter & ab intrinſeco indeſtruibilis.

Prob. Hujuſmodi creatura derogat perfectiſſimo Dei dominio; ergo repugnat. Prob. antec. Ad perfectiſſimum Dei dominium ſpectat, poſse potentia antecedente quamcumque creaturam ad arbitrium deſtruere: quod oſtenditur primo auctoritate Scripturarum, & Patrum, & Theologorum, apud quos hæc doctrina eſt uſque adeo recepta, ut Vaſquez 1. p. diſp. 182. num. 9. dixerit, oppoſitam erroris notam mereri; & Suarius lib. 1. de Ang. cum Tannero 1. p. diſp. 5. quæſt. 1 putaverit, illam eſse de fide. Dicitur enim 2. Machab. 8. *Qui poteſt univerſum Mundum uno nutu delere*; & Sap. 11. dicitur: *Quomodo aliquid poſſet manere, niſi Tu voluiſſes?* Oſtenditur etiam ratione, quia Conſervatio nihil aliud eſt, quam ſecunda, & continuata productio; ſed pugnat cum perfectiſſimo Dei dominio creatura ex intrinſeco prædicato exigens produci; ergo etiam quæ exigat conſervari infruſtrabiliter; hujuſmodi enim creatura adverſus Creatorem pugnaret, & in ſtatione perſeverans ab eo nunquam vinci, & deſtrui poſſet. Ratio demum a priori eſt, quia debemus tribuere Deo dominium, quo perfectius excogitari non poteſt; ſed perfectius eſt dominium, quo poſſet ad nutum creaturas omnes tum producere, tum conſervare, quam quo poſſet libere tantum producere, ſed non libere conſervare; ergo hujuſmodi dominium tribuendum eſt Deo; atque adeo repugnat creatura eſſentialiter indeſtruibilis, quæ tali ſe ſubtrahit dominio; non ſecus ac dicimus, repugnare Creaturam Durandi, quæ cauſet effectum abſque Dei concurſu, atque adeo ſubtrahat illum a dominio immediato Dei.

III. Dico 2. Repugnat ſpeciali titulo viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis, juxta ſententiam Eſparſæ, qu. 3. art. 10. quæ ſcilicet indeſtruibilitatem hauriret ex connexione intentionali cum decreto de nunquam illa deſtruenda, juxta interpretationem Haunoldi.

Prob. quia decretum hoc Divinum, cum quo dicitur viſio beata eſſentialiter connecti, neque poſſet dici liberum, neque neceſſarium; ergo repugnat hujuſmodi decretum, & conſequenter ſpeciali titulo repugnat viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione cum hoc decreto. Antecedens probatur: non enim poteſt dici liberum decretum, quando decernitur perpetua conſervatio viſioni indeſtruibili; cum enim dicatur eſſe viſio eſſentialiter, & ex intrinſeco prædicato indeſtruibilis, eo ipſo neceſſario conſervari debet; ergo decretum liberum de ejus conſervatione eſſet ſupervacaneum, & indignum Deo; non ſecus ac decretum liberum de ponendo animali rationali, poſito homine, vel de tollendo diſſenſu, poſito aſſenſu. Neque poteſt decretum illud eſse neceſsarium; quia ſi decretum de conſervanda Viſione eſset neceſ-

N 4 ſa-

ſarium, ſequeretur, quod ratione ſui viſio eſſet indeſtruibilis; non ratione connexionis cum tali decreto: Sicuti enim quia poſito decreto de ponendo homine, datur neceſſario decretum de ponendo riſibili, iſta eſſentialis connexio inter hominem, & riſibilem non habetur ratione illius decreti, ſed ab intrinſeca eſſentia hominis; ita quia poſita hac Dei viſione, datur per Adverſarios neceſſario decretum de conſervanda illa in perpetuum, iſta eſſentialis connexio inter viſionem, & indeſtruibilitatem non hauritur a decreto, ſed habetur ex ipſa natura viſionis.

Confirmatur. Nunquam Deus neceſſario decernit prædicatum aliquod ulli Creaturæ, niſi illud neceſſario competat tali creaturæ in priori ad quodcumque decretum. Ex. gr: non poteſt neceſſario decernere homini riſibilitatem, niſi hæc competat homini neceſſario in priori ad quodcumque decretum; ergo non poteſt Deus neceſſario decernere conſervationem talis Viſionis, niſi ea in priori ad quodcumque decretum eſſet natura ſua neceſsario conſervanda, & indeſtruibilis; atque adeo indeſtruibilitatem non hauriret ex connexione cum ullo decreto, ſed haberet illam ex intrinſecis ſuis, unde pugnaret cum Divino dominio; non ſecus ac quæcumque Creatura eſſentialiter indeſtruibilis ex magnitudine ſuæ perfectionis, & non ex connexione intentionali cum decreto Divino decernente ejus conſervationem.

Breviter: Viſio iſthæc non poſſet cum decreto libero Dei connecti intentionaliter, (ſeu non poſset reſpicere decretum liberum de non deſtruenda ipſa) quia repugnat decretum liberum de prædicatis neceſsariis. Neque poſset connecti cum decreto neceſsario de nunquam deſtruenda hac viſione, quia connexio iſta intentionalis fundaretur in connexione reali talis decreti cum viſione antecedenter ex eſsentia ſua indeſtruibili. Ex quo fieret, quod ſi admitteretur poſſibilitas hujus viſionis eſsentialiter indeſtruibilis, non poſset deinde negari poſſibilitas Angeli v. gr. eſsentialiter indeſtruibilis, ſeu realiter connexi cum decreto neceſsario Dei de nunquam ipſo deſtruendo.

IV. Objic. De facto beati vident decretum de conſervanda in perpetuum viſione beatifica; aliter non eſsent certi de perpetuitate beatitudinis; ergo de facto viſio beata eſsentialiter connectitur cum decreto de non deſtruenda ipſa, atque adeo eſt eſsentialiter indeſtruibilis.

Reſp. Beatos eſse certos de perpetuitate beatitudinis, vel per hoc, quod eadem viſione attingant Deum, & decretum, quod non ſit defutura ipſis aliqua Dei viſio vage, vel hæc, vel illa; vel per hoc, quod viſione A attingant Deum, & viſione B diſtincta attingant decretum de non deſtruenda in perpetuum viſione A beatifica; non vero per hoc, quod attingant eadem viſione A decretum, quod ipſa non ſit deſtruenda, quia hujuſmodi decretum neque liberum poſset eſse, neque neceſsarium, ut oſtendimus; ergo ex certitudine de perpetuitate beatitudinis non infertur indeſtruibilitas viſionis.

Inſtabis: Non poteſt intelligi, quomodo beatitudo ſit eſsentialiter perpetua, & viſio A ſit beatitudo, & tamen viſio A non ſit perpetua eſsentialiter, & indeſtruibilis.

Reſp. poſse optime intelligi, ſi advertatur, beatitudinem eſse eſsentialiter perpetuam nihil aliud ſignificare, quam quod beatitudo ſit cognitio decreti de non defutura aliqua viſione Dei, atque adeo ſit cognitio inferens vel eandem, vel alias, & alias viſiones in æternum: Bene autem ſtare poteſt, quod viſio A trahat viſiones in æternum, & ipſa ſit deſtruibilis; quia viſiones in æternum trahit ſolum ratione decreti, cum quo connectitur, de non defutura Beatis in æternum aliqua viſione.

V. Dico 3. Repugnat pariter ſpeciali titulo viſio Dei eſsentialiter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum decreto libero de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum, juxta ſententiam Cardinalis de Lugo.

Explicatur. In hoc differt ratiocinatio Lugonis ab Eſparza, quod hic doceat, viſionem A reſpicere decretum de non deſtruenda ipſa; Lugo vero doceat, viſionem A reſpicere decretum liberum, non quidem de non deſtruenda ipſa, (quod concluſione præcedenti oſtendimus repugnare) ſed de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum. Quod autem hujuſmodi viſio ſit eſsentialiter indeſtruibilis, ſic oſtenditur a de Lugo. Si viſio A attingens evidenter decretum de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum eſset deſtruibilis, eo ipſo vel non præſupponeret decretum de non deſtruenda ulla viſione; vel hujuſmodi decretum præſuppoſitum poſset fruſtrari; atqui viſio evidenter attingens tale decretum non poteſt illud non præſupponere, & decretum Dei eſt eſsentialiter infruſtrabile; ergo impoſſibile eſt, ut ea viſio deſtruatur, at-

atque adeo eſt eſſentialiter indeſtruibilis. Et eadem ratiocinatione contendit poſſibile eſſe peccatum eſſentialiter irremiſſibile, quod nos in de Pœnitentia diſp. 2. q. 1. dicemus pariter repugnare.

Prob. nunc concluſio primo ab abſurdis. Si eſſet poſſibilis hujuſmodi viſio eſſentialiter indeſtruibilis, non ex magnitudine perfectionis, ſed ex connexione intentionali cum decreto libero de nulla viſione deſtruenda, eſſet pariter poſſibilis viſio eſſentialiter independens immediate a Deo, ſeu ad quam Deus non concurreret immediate, ratione conſimilis connexionis intentionalis cum decreto de non concurrendo immediate ad ullam viſionem creatam. Præterea, ſicut dicitur poſſibile peccatum eſſentialiter irremiſſibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato remittendo, eſſet pariter poſſibile peccatum impermiſſibile a Deo, ratione conſimilis connexionis de nullo peccato permittendo. Poſſemus etiam ſomniare poſſibile peccatum eſſentialiter remiſſum, aut impunibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato puniendo, & quovis remittendo. Eſſet etiam poſſibilis actus bonus eſſentialiter impræmiabilis, Viſio Dei eſſentialiter immultiplicabilis aut in ſpecie, aut in individuo, & quæ per tempus determinatum, aut in loco determinato eſſentialiter exiſteret, confingendo conſimilia decreta; quæ tamen omnia nullatenus videntur admittenda.

Prob. ſecundo ſpeciali titulo repugnantia hujus viſionis intentionaliter connexæ cum decreto de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum. Nam vel hujuſmodi decretum eſſet de non deſtruenda ulla viſione ſimpliciter, (incluſa etiam ipſa viſione A, quæ dicitur eſſentialiter indeſtruibilis) & hujuſmodi decretum liberum, utpote libere diſponens de prædicatis eſſentialibus, repugnat; Vel decretum eſſet de non deſtruenda ulla alia viſione diſtincta a viſione A, & ſic viſio A nullatenus eſſet indeſtruibilis, ne ab extrinſeco quidem. Probatur, quia non poteſt viſio A eſſe ullatenus indeſtruibilis, præciſe per hoc, quod attingat decretum de non deſtruendo B, ut patet; ſic ſi Deus decernat, ſe non deſtructurum viſiones Pauli, & oſtendat Petro hoc decretum, viſio Petri non poteſt eſſe ullatenus indeſtruibilis per hoc, quod intentionaliter connectatur, ſeu reſpiciat decretum de non deſtruendis viſionibus Pauli.

VI. Neque dicas, quod in tantum viſio Petri reſpiciens decretum de non deſtruendis viſionibus Pauli non eſſet eſſentialiter, aut accidentaliter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum tali decreto, quia ſi ea viſio Petri deſtrueretur, nulla ſequeretur contradictio; atqui in caſu noſtro, ſi deſtrueretur viſio A Sortis terminata ad decretum de non deſtruenda ulla viſione ejuſdem Sortis, aut de non deſtruenda ulla viſione ſimpliciter, ſequeretur contradictio: ergo hæc viſio Sortis, non illa Petri eſt eſſentialiter indeſtruibilis. Probatur minor, quia in tali caſu Deus ex una parte nullam viſionem vellet deſtruere juxta decretum præſuppoſitum; ex altera parte vellet aliquam deſtruere eo ipſo, quod deſtrueret viſionem Sortis; atqui nullam velle deſtruere, & velle deſtruere aliquam fert contradictionem: ergo ſi deſtrueretur hæc viſio Sortis, ſequeretur contradictio.

Nam contra eſt, quia ut ſequatur hæc contradictio, deberet decretum Dei eſſe de non deſtruenda ulla viſione, incluſa ipſa viſione A Sortis, quæ eſſentialiter connectitur cum tali decreto, & dicitur eſſentialiter indeſtruibilis; aliter quænam contradictio eſt, quod ea poſſit deſtrui, ſi Deus decernat, ſe non deſtructurum alias ab ipſa? Quod ſi dicas, Deum decernere, ſe non deſtructurum ullam viſionem deſtruibilem, atque adeo etiam hanc Sortis, ſi ea eſſet deſtruibilis: Contra eſt, quia Deus non attingit objecta obſcure, & in confuſo, ſed clare, & diſtincte; atque adeo cum dicit, Nolo ullam viſionem deſtruere, attingit ſingulas in individuo; vel ergo attingit etiam hanc viſionem A Sortis ut deſtruibilem, & quomodo poteſt dici, quod ſit eſſentialiter indeſtruibilis? an poteſt Deus decipi, & cognoſcere ut deſtruibile quod eſt indeſtruibile? an poteſt decretum illud liberum mutare eſſentiam talis viſionis præcognitæ a Deo ut deſtruibilis? Si vero cognoſcatur a Deo viſio A Sortis, ut eſſentialiter indeſtruibilis, decretum illud liberum de non deſtruenda ulla viſione, non reſpiceret illam, ne dicatur eſſe fatuum, ac Deo indignum, libere decernendo de prædicatis neceſſariis: ergo nullatenus ſequeretur contradictio, ſi ea poſſet deſtrui.

Verum quidem eſt, quod ſi ſupponatur decretum de non deſtruenda ſimpliciter ulla viſione deſtruibili, & detur viſio A Sortis attingens hoc decretum, utraque pars contradictionis ſequeretur, ſi ea poſſet deſtrui; eſſet enim deſtruibilis, ut ſupponitur:

&

& eſſet indeſtruibilis, quia fruſtraretur decretum divinum de illa non deſtruenda, ſi ea deſtrueretur. Hinc tamen non ſequitur, quod viſio talis decreti ſit eſſentialiter indeſtruibilis, ſed ſolum ſequitur, quod ſit impoſſibilis, ſeu quod non poſſit tale decretum videri; Ad eum modum, quo ſi Deus decernat, ſe nihil producturum, aut non concurſurum immediate ad ullam viſionem creatam, non infertur, quod ſit poſſibilis viſio reſpiciens hæc decreta, ſed quod ſit impoſſibilis; ſicuti enim eſſentialiter quod producitur, eſſe debet a Deo immediate concurrente, ita eſſentialiter quælibet creatura eſt a Deo deſtruibilis, ut oſtendit ratio ſupremi dominii divini, & auctoritas Scripturarum, Patrum, & Theologorum omnium; ergo ſicut non poteſt dici, quod, poſito decreto divino de non concurrendo cum ullo actu creaturæ, ſit poſſibilis viſio talis decreti, quæ eſſentialiter producatur ſine concurſu Dei, non ex magnitudine perfectionis, ſed ex connexione intentionali cum eo decreto, ſed dicimus, repugnare omnino viſionem talis decreti: ita pariter in caſu noſtro. Unde ſequitur, decreta hujuſmodi eſſe quidem poſſibilia, ſed irrevelabilia; non ſecus ac decretum de nihil producendo, de non concurrendo ad ullum actum creaturæ, & decretum de non revelando ullo decreto.

VII. Replicant Adverſarii dicendo, poſſe videri decretum de non deſtruenda ulla viſione deſtruibili, quia hujuſmodi decretum terminari poſſet etiam ad viſionem A eſſentialiter indeſtruibilem, quamvis tantum conditionate, ſi ſcilicet ea eſſet deſtruibilis, quod ſatis eſt, ut ea hauriat indeſtruibilitatem eſſentialem ex connexione intentionali cum tali decreto, & non deroget divino dominio.

Reſpond. tamen primo per inſtantiam, Etiam decretum de non deſtruenda ulla viſione Pauli, quod videretur a viſione Petri, terminaretur ad viſionem ipſius Petri eodem modo conditionate, quatenus ſi eſſet Pauli, non eſſet deſtruenda; & tamen viſio Petri attingens decretum de non deſtruendis viſionibus Pauli non per hoc eſt eſſentialiter indeſtruibilis; ergo neque in caſu noſtro viſio A Sortis dici debet indeſtruibilis eſſentialiter, per hoc, quod videat decretum de non deſtruenda ulla viſione deſtruibili, quod conditionate decernat conſervationem ipſius viſionis indeſtruibilis, ſi ſcilicet eſſet deſtruibilis.

Reſpond. ſecundo directe, nego antecedens; nam hoc ipſum decretum liberum conditionatum de non deſtruenda viſione A eſſentialiter indeſtruibili, ſi ea eſſet deſtruibilis, eſt decretum indignum Deo, & ſuperfluum; non ſecus ac decretum liberum abſolutum de prædicatis neceſſariis; tam enim repugnat e. g. quod Deus decreto libero abſoluto dicat, Nolo producere chimæram, quam quod decreto conditionato dicat, Producerem chimæram, ſi eſſet poſſibilis. Præterquamquod decretum illud conditionatum ſupponeret in Viſione A, non induceret eſſentialem indeſtruibilitatem, ut patet.

Colligo breviter. Viſio indeſtruibilis ex connexione cum decreto de non deſtruenda ulla viſione repugnat; tum quia ſubtraheret ſe dominio Dei, quoad deſtrui; tum etiam titulo ſpeciali, quia decretum liberum, quod ab hac viſione attingeretur, vel eſſet de non deſtruenda etiam ipſa, & ſic eſſet decretum chimæricum, utpote libere decernens de prædicatis neceſſariis; vel eſſet de non deſtruendis aliis viſionibus, diſtinctis ab ipſa; & ſic ipſa, ne per accidens quidem, eſſet indeſtruibilis. Ex quibus poſitive oſtenditur, decretum de non deſtruenda ulla omnino viſione deſtruibili poſſe quidem dari, ſed non poſſe revelari. Non ſecus ac decretum de nihil producendo, aut decretum de nihil revelando, aut decretum de non concurrendo ad ullam cognitionem creatam. Quare negando, poſſe decretum aliquod revelari, nihil dicimus diſſonum decretis; plura enim ſunt irrevelabilia, ut oſtendimus; admittendo vero poſſibilitatem creaturæ indeſtruibilis, dicimus, quod conditioni creaturæ repugnat.

VIII. Objic. primo: Promiſſio divina, ſeu revelatio facta de danda gloria Beatis in æternum, quamvis inferat indeſtruibilitatem gloriæ, non per hoc derogat divino dominio; ergo neque indeſtruibilitas talis viſionis. Probatur conſequentia, ideo primum, quia indeſtruibilitas gloriæ oritur ex exercitio libero divini dominii libere decernentis æternam gloriæ conſervationem; ſed etiam indeſtruibilitas intrinſeca talis viſionis, oritur ex libero exercitio divini dominii, quo Deus decerneret, ſe nullam viſionem eſſe deſtructurum; ergo indeſtruibilitas intrinſeca, & eſſentialis talis viſionis non derogat dominio divino.

Reſp. nego conſequentiam; in primo enim caſu gloria eſt indeſtruibilis per accidens, & ratione decreti liberi nolentis eam

eam deſtruere; in ſecundo caſu viſio eſſet indeſtruibilis per ſe, & eſſentialiter, & ideo derogat divino dominio. Præterquam quod viſio iſta, quæ dicitur eſſentialiter indeſtruibilis, ex illo decreto de non deſtruenda ulla Viſione nullam haurit indeſtruibilitatem, ne extrinſecam quidem, ſi decretum ſit de non deſtruenda ulla viſione diſtincta ab ipſa; ſi vero ſit de non deſtruenda ulla viſione deſtruibili, etiam ipſa incluſa, decretum eſſet chimæricum, quia libere decerneret de prædicatis neceſſariis; libere enim decerneret conſervationem talis viſionis, quæ debet neceſſario conſervari, cum ex ratiocinatione Adverſariorum debeat eſſe eſſentialiter indeſtruibilis.

IX. Objic. ſecundo. Non obſtat divino dominio, quod Deus non poſſit uti creaturis ad uſus impoſſibiles, v. g. quod non poſſit elevare lapidem ad cognoſcendum: ergo neque obſtat, quod non poſſit deſtruere viſionem A, ſi ea oſtendatur eſſe eſſentialiter indeſtruibilis; atqui ex diſcurſu Cardinalis de Lugo oſtenditur eſſentialis indeſtruibilitas talis viſionis; ergo citra præjudicium divini dominii eſt indeſtruibilis.

Reſpond. argumentum probare nimis, atque adeo nihil: probat enim poſſibilitatem Creaturæ indeſtruibilis independenter ab intentionali connexione cum ullo Dei decreto, puta poſſibilitatem Angeli eſſentialiter indeſtruibilis, quod nemo Theologorum admiſit. Præterea probat poſſibilitatem viſionis, ad quam Deus non concurrat immediate; poſſibilitatem peccati eſſentialiter impermiſſibilis, applicata his actibus ratiocinatione Adverſariorum: probat etiam poſſibilitatem Creaturæ Durandi, creaturæ eſſentialiter producendæ impeccabilis, inconvertibilis, & alia hujuſmodi; quia juxta Adverſarios non derogat divino dominio, quod non poſſit Deus uti creaturis ad uſus impoſſibiles; His autem creaturis ſic poſitis, impoſſibiles eſſent illi uſus cæteroqui debiti. Quare univerſim dicendum repugnare Creaturam, quæ prima facie videtur extendere limites Omnipotentiæ, re tamen vera ſubtrahit ſe dominio perfectiſſimo Dei, relate ad uſus conſentaneos creaturæ, & ideo univerſim quæcumq; creatura eſſentialiter indeſtruibilis repugnat. In dubio tamen, an ſit poſſibilis aliqua creatura, qua Deus ad aliquos uſus uti non poſſit, (ut nequit uti lapide v. g. ad cognoſcendum) tunc pro ea parte dubium decidendum eſt, quæ potius faveat dominio Dei ſupra creaturas, quam quæ faveat Omnipotentiæ: E. g. ſi dubitetur, An ſit poſſibilis creatura Durandi, creatura immultiplicabilis, indeſtruibilis &c. dicendum potius, eas repugnare, ut faveamus dominio Dei, quam eas eſſe poſſibiles, ut aliquatenus extendamus limites Omnipotentiæ; quia juxta ſanam Philoſophiam, & Theologiam extendendum potius divinum dominium, quod eſt attributum ex ſuo conceptu præſtantius, quam Omnipotentia; Contra vero quoties poſitive conſtat, creaturas aliquas eſſe poſſibiles, & non eſſe deſtinabiles ad aliquos uſus, ut lapis ad cognoſcendum, tunc dicendum, hoc ipſum ſpectare ad dominium Dei perfectiſſimum, non poſſe creaturis uti ad uſus chimæricos, & iis diſſentaneos. Hac de cauſa dicimus v. gr. corpus immobile repugnare, quia per hoc prædicatum immobilitatis ſubtraheret ſe a perfectiſſimo Dei dominio quoad moveri: contra vero dicimus, Ubicationem eſſe eſſentialiter immobilem, & hoc non derogare divino dominio; quia poſitive demonſtratur, quod ubicatio debeat eſſe eſſentialiter immobilis, ne requiratur Ubicatio ubicationis in infinitum.

In forma diſtinguo antecedens: non derogat divino dominio, quod non poſſit uti creaturis ad uſus impoſſibiles; ſi conſtet eos uſus debere eſſe impoſſibiles, concedo; ſi id non conſtet poſitive, ſed potius præſumendum ſit eſſe poſſibiles, nego antecedens, & conceſſa prima conſequentia, nego minorem ſubſumptam: oſtendimus enim, ratiocinationem Lugonis non evincere indeſtruibilitatem illius viſionis, ſed impoſſibilitatem; non poſſet enim aſſignari, quodnam decretum attingeret.

X. Concluſio. Decretum liberum de non deſtruenda ulla viſione, tam deſtruibili, quam indeſtruibili, ſi hæc eſſet poſſibilis, eſt chimæricum, cum decernat libere conſervationem neceſſariam viſionis indeſtruibilis; decretum vero de non deſtruendis omnibus viſionibus deſtruibilibus poteſt dari, ſed revelari non poteſt (revelatione ſcilicet per viſionem, eſto poſset aliter revelari) Ratio eſt, quia tale decretum eſset, & non eſset de iis non deſtruendis; eſset, ut ſupponitur; non eſset vero, quia vel terminaretur etiam ad viſionem A, qua ipſum videretur, & jam terminaretur etiam ad viſionem indeſtruibilem, & non ad ſolas deſtruibiles; viſio enim A, ut oſtendit Lugo, deberet eſse indeſtruibilis; Vel non terminaretur ad iſtam viſionem A, & jam non terminaretur ad omnes deſtruibiles, cum non termi-

minetur ad Viſionem A, quæ eſt deſtruibilis; neque enim poteſt haurire indeſtruibilitatem ullam neque eſsentialem, neque accidentalem per hoc, quod reſpiciat decretum de non deſtruendis aliis ab ipſa; ſicut viſio, quæ eſt in Petro, non poteſt eſse indeſtruibilis per hoc, quod reſpiciat decretum de non deſtruendis viſionibus, quæ ſunt in Paulo, quamvis ab hoc decreto illa habeat proximam poſſibilitatem. Quare eſto tranſmittatur poſſibilitas alicujus creaturæ natura ſua eſsentialiter indeſtruibilis, nulla tamen viſio Dei poteſt eſse indeſtruibilis ratione connexionis intentionalis cum nullo Dei decreto, quod erat oſtendendum.

Inſtabis. Conſonat divino dominio immobilitas v. g. Ubicationis, & inconſervabilitas durationis, quia aliter non poſset condere ſubſtantiam mobilem, & conſervabilem; ergo etiam conſonat divino dominio viſio eſsentialiter indeſtruibilis ex connexione cum decreto de nulla creatura deſtruenda, quia ſimiliter non poſset aliter libere nolle ullam creaturam deſtruere. Probatur conſequentia, quia ſi poteſt Deus ponere hoc decretum, Nullam creaturam deſtruam, eo ipſo viſio talis decreti debet eſſe eſsentialiter indeſtruibilis; Sicuti ſi ponat hoc aliud decretum, Nihil producibile producam, eo ipſo viſio talis decreti eſt eſsentialiter improducibilis. Neque dicas, quod viſio illius decreti, Nihil deſtruam, ſit non ſolum indeſtruibilis, ſed etiam impoſſibilis, nam ſolum repugnat, quod deſtruatur, non vero quod ponatur: Ad eum modum quo hoc decretum, Nihil revelabo, eſt ſolum irrevelabile, non impoſſibile; ſolum enim repugnat, quod reveletur; (eo quod fruſtraretur decretum ipſum de nihil revelando) non repugnat tamen, quod ponatur.

Reſpondeo nego conſequentiam. Ad probationem dico, quod decretum illud, Nullam creaturam deſtruam, reddat viſionem talis decreti non ſolum eſsentialiter indeſtruibilem, ſed etiam impoſſibilem. Et ratio eſt, quia vel tale decretum loqueretur de tali viſione, & eſset fatuum, vel non loqueretur de illa, & ſic nullam haberet indeſtruibilitatem; atque adeo eſset indeſtruibilis eſsentialiter ob ratiocinationem Adverſariorum, & non eſſet indeſtruibilis, ne per accidens quidem, ob hanc noſtram ratiocinationem; unde eſſet impoſſibilis. Ad id quod additur de illo decreto, Nihil revelabo, concedo, eſſe poſſibile, & eſſe eſſentialiter irrevelabile; ita tamen ut iſta eſſentialis irrevelabilitas competat illi ex natura ſua, non vero ex connexione cum alio decreto; ſpectat enim ad libertatem divinam poſſe nolle quicquam revelare; & ideo hoc decretum, Nihil revelabo, debet eſſe natura ſua eſſentialiter irrevelabile. Quod ſi irrevelabilitatem haberet ex connexione cum alio decreto; (ſicut in caſu noſtro viſio attingens decretum de nihil deſtruendo haurit per Adverſarios ſuam eſſentialem indeſtruibilitatem ex connexione eſſentiali cum tali decreto) pariter decretum illud ob eandem noſtram ratiocinationem repugnaret. Quare diſparitas, cur tale decretum de nihil revelando ſit poſſibile ſimul, & irrevelabile; viſio vero attingens decretum de nihil revelando ſit indeſtruibilis ſimul, & impoſſibilis, eſt, quia decretum illud habet irrevelabilitatem ex natura ſua conſonam libertati divinæ; viſio vero iſta haberet, & non haberet indeſtruibilitatem ex connexione cum illo decreto de nihil deſtruendo.

QUÆSTIO XI.

Utrum formalis Beatitudo ſupernaturalis metaphyſice conſiderata conſiſtat in ſola viſione eſſentiæ Divinæ, abſque viſione Perſonarum, & attributorum?

I. CErtum eſt, de facto ad beatitudinem phyſice completam pertinere viſionem non ſolum eſſentiæ Divinæ, ſed etiam Perſonarum, & attributorum, atque ideo integrum, & adæquatum objectum beatitudinis eſſe Deum, etiam ut Trinum; quod eruitur tum ex illis verbis primæ Jo. 3. *Videbimus eum, ſicut eſt*; tum ex decreto Eugenii IV. de unione Latinorum, & Græcorum, ubi dicuntur animæ a peccatis purgatæ in Cœlum recipi, & intueri clare Deum Trinum, & Unum ſicuti eſt. Difficultas itaque eſt, An beatitudo metaphyſice conſiderata, quatenus poſſeſſio perfecta ſummi boni, conſiſtat in ſola viſione Eſſentiæ divinæ; atque adeo, Num perſonalitates, & attributa pertineant etiam ad objectum eſſentiale beatitudinis, adeo ut non eſset dicendus beatus, qui Deum videret, iis non viſis? quod fieri poſſe, ſupponendum hic eſt ex prima parte.

II. Con-

II. Cenſeo equidem, ad objectum beatitudinis eſſentiale pertinere ſolam divinam eſſentiam, non vero perſonalitates, & attributa: Ita Sua. diſp. 5. ſect. 3. cum Scoto, Licheto contra Vaſquez p. 2. diſp. 13. cap. 2. Granadum, Okamum apud Amic. diſp. 2. ſect. 7.

Probatur: eſſentiale objectum beatitudinis eſt ſummum bonum; ſola autem divina eſſentia eſt ſummum bonum; ergo ſola eſſentia pertinet ad objectum eſſentiale beatitudinis. Major patet, quia impoſſibile eſt perfecte poſſidere ſummum bonum, & non eſſe felicem; appetitus enim non poteſt non quieſcere, quando perfecte poſſidet illud unum bonum, in quo continentur omnia bona; atque adeo, eo obtento, non poteſt remanere in potentia ad ulterius bonum obtinendum. Minor itaque probatur: ſola eſſentia a Perſonalitatibus præciſa continet in ſe omnem perfectionem, vel formaliter, ut continet perfectiones ſimpliciter ſimplices, vel eminenter, ut continet perfectiones ſimplices; ergo ſola eſſentia continet, ſeu eſt omne bonum: nam relationes divinæ vel non dicunt formaliter perfectionem, vel ſi dicunt, ea eminenter continetur in eſſentia, a qua relationes reſultant; Aliter eſſentia divina aliquam perfectionem reciperet a relationibus non contentam in ipſa; unde non diceret perfectionem infinitam excurrentem ad omnes perfectiones.

Confirm. primo, quia in pura natura beatitudo naturalis conſiſteret in cognitione Dei, non in cognitione Trinitatis, quæ eſt cognitio ſupernaturalis, & indebita; ergo etiam in ſtatu elevationis poteſt haberi beatitudo eſſentialis per viſionem eſſentiæ, non perſonarum; & eadem eſt ratio de attributis; Quare ſicut beatus eſt perfecte beatus, quamvis careat viſione intenſiori, Unione hypoſtatica, &c. quia hæc non ſunt bona debita; ita poterit in alia providentia eſſe perfecte beatus per viſionem eſſentiæ, quamvis careat viſione perſonarum, & attributorum; cum nec viſio iſtorum ſit debita.

Confirm. ſecundo, quia ad perfectam beatitudinem, & poſſeſſionem ſummi boni non eſt neceſſe videre divinam eſſentiam omnibus modis, quibus eſt viſibilis; ergo neque illam videre ſub triplici hypoſtaſi relativa, aut cum ſuis attributis. Antec. patet, quia nullus beatus videt Deum ſub omnibus attributis partialibus clare, & diſtincte: v. gr. non videt Deum, ut productivum hominis, Leonis, equi, & ſic percurrendo per omnes creaturas poſſibiles; aliter quilibet beatus videret in Deo omnes creaturas poſſibiles, quod non admittitur. Conſequentia ſequitur, quia ſicut non eſt debita cognitio attributorum partialium, quia ea præciſa, adhuc habetur perfecta poſſeſſio ſummi boni; ita pariter nec eſt debita cognitio perſonalitatum, & attributorum totalium.

Adde ad eruditionem, non deeſſe, qui probabiliter exiſtiment, poſſe aliquem plene, & ſupernaturaliter beari viſione unius dumtaxat attributi divini, puta omnipotentiæ, vel Immenſitatis, non viſa eſſentia, puta Aſeitate, quia ſcilicet quodvis divinum attributum perfectionem infinitam vel continet, vel ſupponit. Nec deſunt, qui putent, poſſe hominem ſupernaturaliter beari per ſolam cognitionem abſtractivam, & ænigmaticam Dei, ſed indebitam, & ſuperantem reliquas, quæ viribus naturæ obtineri poſſent.

III. Objic. 1. cum Amico hic. Beatitudo eſt aſſecutio Dei, prout in ſeipſo exiſtentis, ſeu prout eſt in ſe; eſt autem in ſe Trinus, & Unus; ergo niſi attingatur etiam prout Trinus, non poterit haberi beatitudo; atque adeo ad objectum eſſentiale beatitudinis pertinent etiam Divinæ Relationes. Major probatur, quia beatitudo eſt quietativa appetitus rationalis; hic autem non quieſcit, donec clare, & diſtincte videat Deum prout eſt in ſe, Trinum, & unum; nam maneret in potentia ad ulteriorem perfectionem Dei ſubſtantialem cognoſcendam, non cognitis relationibus; Unde quieſcere non poſſet.

Confirm. quia ſi una tantum perſona in Deo eſſet, rationalis appetitus non quieſceret, viſa natura Divina abſque perſonalitate; Sicuti ſi beatitudo hominis conſiſteret in videnda Chriſti humanitate, nunquam appetitus, viſa humanitate, quieſceret, donec perſonalitatem videret; ergo a fortiori nunc beatus videns Divinam eſſentiam cupit videre ſubſiſtentias, quandoquidem altiori modo ſubſiſtit, quam ſi unam tantum haberet hypoſtaſim; & ideo majus deſiderium excitatur ad videndum hunc ineffabilem modum ſubſiſtendi.

Reſp. argumentum probare, quod debeat Deus a beatis ſecundum omnia ſua partialia Attributa videri, v. gr. ut productivus hominis, Angeli, &c. & ſic omnes creaturas de facto a beatis videri, quia aliter non videretur Deus clare, & diſtincte prout eſt in ſe. Quare diſtinguo majorem: Beatitu-

titudo eſt aſſecutio Dei, prout eſt in ſe, hoc eſt non aliter ac eſt in ſe, concedo; hoc eſt clare, & diſtincte ſecundum omnes ſuas perfectiones, nego majorem, & conſequentiam. Ad probationem majoris, nego, appetitum rationalem non quieſcere, viſo Deo, non viſis perſonis, aut attributis; eo enim tantum viſo, adhuc ſummum, & omne bonum poſſideret; Potentia autem illa ad cognoſcendam ulteriorem Dei ſubſtantialem perfectionem non ſtaret cum anxietate appetitus rationalis, a quo non tolleretur perfectum gaudium; Sicut non tollit perfectum gaudium carentia viſionis perfectioris, utpote indebitæ. Imo non tollit de facto perfectum gaudium ab animabus ſeparatis carentia actualis glorificationis proprii corporis, quæ connaturaliter ad beatitudinem conſequitur; a fortiori nullam affert moleſtiam carentia beatitudinis extenſive perfectæ, qua perſonalitates etiam, & attributa videantur; Cum talis viſio adæquata, & extenſive perfecta non ſit debita.

Ad confirmationem, Si una tantum perſona eſſet in Divinitate, adhuc haberetur beatitudo eſſentialis ex viſione ſolius naturæ Divinæ; Si vero beatitudo hominis conſiſteret in videnda Humanitate Chriſti Domini, vel ſupponimus, quod in hac hypotheſi impoſſibili Viſio talis humanitatis eſſet perfecta poſſeſſio ſummi boni, ſicuti eſt Viſio Divinitatis; & in tali caſu appetitus non eſſet anxius ex carentia viſionis terminatæ ad ſubſiſtentiam: vel id non ſupponitur, & eſt manifeſta diſparitas. Quare, ut loquitur Suarius loc. cit., ſicut perfectiones relativæ, & attributa non conſtituunt Divinam eſſentiam metaphyſice acceptam, ſed ſolum phyſice; ita cognitio relationum, & attributorum non conſtituit eſſentiam beatitudinis metaphyſice acceptam, ſed ſolum beatitudinem phyſice completam.

IV. Objic. 2. cum eodem Amico. Quanto magis quis diligitur, eo magis conſurgit deſiderium cognoſcendi omnia, quæ ſunt propria talis perſonæ, præſertim perſonalitatem, & proprietates illius; ſed videns naturam Divinam ſumme illam amaret; ergo ſumme cuperet videre modum admirabilem, quo ſubſiſtit, & ejus attributa; ergo appetitus remaneret anxius, & beatitudo non eſſet eſſentialiter perfecta, poſita viſione præciſiva ſolius eſſentiæ Divinæ.

Confirm. quia fœcunditas, & communicabilitas eſt de eſſentia Divina; ergo videns eſſentiam Divinam deberet etiam videre fœcunditatem, atque adeo perſonas: Sicut videns hominem, qua talem, debet videre animal rationale; Viſa autem fœcunditate, non poſſet beatus rationabiliter non appetere videre modum, ac terminos talis fœcunditatis; ergo non poſſet quieſcere in ſola viſione eſſentiæ præciſa a Perſonalitatibus.

Reſp. eo modo, quo beati amantes ſumme Deum deſiderant illum intenſius amare, deſiderio tamen non afferente anxietatem, nec minuente felicitatem; ita videns eſſentiam ſimili deſiderio cuperet videre perſonas, & attributa.

Ad confirm. Beatus, viſa eſſentia, videret ſolum fœcunditatem radicalem, ratione cujus exigit Deus ſe communicare ad intra, non videret tamen ipſam fœcunditatem, ſeu communicationem formalem, nec perſonas. Admitto, quod cuperet illas videre, ſed deſiderio non minuente felicitatem, quia eſſet deſiderium conditionatum, ſi ſcilicet ita Deus diſponeret: abſolute tamen beati nullatenus cupiunt a voluntate Dei in hoc diſcedere; ſicut abſolute non cupiunt viſionem perfectiorem, & amorem intenſiorem, ad quem non ſunt deſtinati.

V. Objic. 3. Si ſatis eſſet ad beatitudinem eſſentialem videre Deum, ut ens perfectiſſimum, non viſis perſonis, & attributis, ſatis etiam eſſet videre unum Dei attributum, non viſa eſſentia; cum quodvis attributum Divinum ſit ens perfectiſſimum, & bonum ſummum; Unde etiam ſequeretur, quod ſatis eſſet videre Deum ſub conceptu v. gr. Subſtantiæ; hoc autem non videtur admittendum; ergo.

Reſp. certum eſſe primo, quod, ſi Deus attingatur ſecundum prædicatum, in quo convenit cum creatura, puta ſecundum prædicatum ſubſtantiæ, ſicut videri poſſe docet Ripalda, non habeatur beatitudo, quia non habetur poſſeſſio ſummi boni formaliter. Certum videtur ſecundo, quod, ſi Deus attingatur ſecundum prædicatum aliquod, in quo diſconvenit a Creatura, non tamen evidenter apparet diſconvenire, ut eſſet prædicatum Æternitatis, Immenſitatis, &c. nec habeatur beatitudo, cum neque habeatur poſſeſſio ſummi boni formaliter, ſeu in quantum ſummi, & præſtantiſſimi: At ſi attingatur ſecundum prædicatum proprium Dei, in quo apparet Deus diſcriminari a creatura, ſeu a bono non ſummo, ut

ut eſt prædicatum Omnipotentiæ, eo ipſo attingitur Deus, ut ſummum bonum formaliter, quia ens ſummum eſt bonum ſummum; & ſic probabiliter per viſionem ſolius Omnipotentiæ habetur beatitudo eſſentialis, etiamſi non integra, nec extenſive perfecta; ab hac tamen quæſtione nos præſcindimus: Unde ad argumentum reſponderi poteſt hypothetice diſtinguo ſequelam, ſi non ſequatur ſpecialis repugnantia, concedo; ſi ſequatur, nego.

VI. Objic. ultimo, Cui debetur cognitio alicujus eſſentiæ, debetur cognitio proprietatum; ergo cum creaturæ rationali debeatur felicitas, ſeu cognitio Divinæ eſſentiæ, debetur etiam cognitio Attributorum; ergo ſine cognitione attributorum non ſtat beatitudo: Probatur hæc conſequentia, quia non ſtat beatitudo cum carentia alicujus boni debiti: hujuſmodi enim carentia eſt malum, & trahit aliqualem miſeriam incompoſſibilem cum beatitudine.

Confirm. quia Beatitudo eſt poſſeſſio Dei perfecta: atqui non eſſet perfecta, niſi eſſet extenſive perfecta, attingens omnia prædicata, ſeu attributa Dei: ergo.

Reſp. argumentum probare, quod debeatur homini etiam cognitio Trinitatis, & attributorum partialium. Quare nego univerſaliter majorem; cui enim non debetur comprehenſio objecti, nec debetur cognitio prædicatorum omnium talis objecti: atque adeo cognitio Dei poteſt eſſe poſſeſſio ſummi boni perfecta, etiamſi non ſit perfecta aut extenſive, aut intenſive quantum perfici poteſt.

Ad confirm. dico, beatitudinem debere eſſe poſſeſſionem perfectam, relate ad ſubjectum, non perfectam relate ad objectum; debet enim poſſideri ſummum bonum poſſeſſione trahente in ſubjectum omne commodum conſentaneum naturæ, & meritis illius; ſed non debet eſſe ea poſſeſſio perfecta relate ad objectum; ita ut attingatur aut extenſive, aut intenſive, quantum attingi poteſt. Quare eſto ad beatitudinem phyſice completam pertineat cognitio objecti extenſive perfecta relate ad attributa totalia; quia connaturaliter cognoſci debet objectum juxta ſuam dignitatem, quæ ſecundum quodvis ſuum prædicatum poſſet animam beare; ad beatitudinem tamen eſſentialem ea cognitio non pertinet, ſicut nec cognitio Trinitatis. Et ſane ſi Petro v. gr. habenti naturam, & merita ut quinque, unde ei debeatur viſio ut quinque, detur tamen a Deo viſio ut centum, ſed ita, ut unum tantum Dei attributum, puta Immenſitatem, non videat, procul dubio hic eſſet magis beatus, quam ſi haberet viſionem exigitam ut quinque, terminatam ad omnia attributa; ergo viſio extenſive perfecta non eſt debita, adeo ut ejus carentia miſeriam inducat; quare ſicut connaturaliter tantum ad eſſentiam conſequuntur proprietates, ita connaturaliter tantum ad viſionem Dei beatificam conſequitur viſio perſonalitatum, & attributorum.

Poſſet ulterius hic inquiri, An poſſit poſitive demonſtrari poſſibilitas formalis Beatitudinis ſupernaturalis? Utrum Beatitudinis formalis inæqualitas unice oriatur ab inæqualitate luminis gloriæ, an etiam ab inæqualitate intellectuum? An repugnet ſubſtantia ſupernaturalis, cui ſit connaturaliter debita Beatitudo per Dei intuitionem? Verum de his, aliiſque id genus plurimis abunde anno ſuperiore diſputavimus, cum de Viſione Dei.

DISPUTATIO II.

De Beatitudine Objectiva.

COincidit objectiva beatitudo cum fine ultimo actuum humanorum, qui aliquando acquiſitus, & poſſeſſus nos in æternum beat; idcirco nonnulla hic diſcutit D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. tum de fine in genere, tum de fine ultimo in ſpecie. Et primo quidem docet, omnes humanas actiones (quæ ſcilicet per rationem, ac voluntatem fiunt, atque ex ratione deliberata procedunt) eſſe propter finem; quia operationes, quæ ab aliqua potentia procedunt, cauſantur ab illa ſecundum rationem ſui objecti; objectum autem voluntatis eſt finis, & bonum; ergo actiones humanæ ſunt propter finem, ſeu bonum. Secundo cum omnia agentia agant propter finem, qui ſit primum movens, docet Angelicus, proprium eſſe naturæ rationalis, ut tendat in finem, quaſi ſe agens, & movens; proprium vero eſſe naturarum irrationalium ad finem agi, ac duci ab alio, ſive in finem apprehenſum, ut bruta, ſive in finem non apprehenſum, ut alia, quæ cognitione carent. Tertio docet, neceſſe eſſe dari aliquem ultimum finem humanæ vitæ, qui ſit primum movens; quandoquidem ſicut in cauſis efficientibus, ſublato primo motore, ceſſaret omnis motus, & omnis ef-

fe-

fectus; ſic in cauſis intentionalibus, ſublato ultimo fine, qui ſit primum movens appetitum in ordine intentionis, ceſſaret omnis actio appetitus; quandoquidem non haberet, in quo quieſceret intentio, & ad quod actio terminaretur. Quarto voluntatem non poſſe appetere ſimul plures ultimos fines, quia ultimus finis debet ſatiare appetitum rationalem, atque adeo debet omne bonum complecti; unde dari non poteſt duplex ultimus finis. Quinto hominem quicquid appetit, appetere propter ultimum finem, tum quia illud appetit vel ſub ratione boni, & perfecti ſimpliciter; qui eſt ultimus finis; vel ſub ratione tendentis ad bonum perfectum; tum etiam quia ſicuti cauſæ ſecundæ non movent, niſi ſecundum quod moventur a primo motore, ita ſecundo appetibilia, & bona imperfecta non movent appetitum, niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt ultimus finis. Sexto unum, eundemque eſſe ultimum finem creaturæ rationalis, & aliarum creaturarum irrationalium, nempe Deum; differre tamen rationales ab irrationalibus quoad ejus aſſecutionem; rationales enim illum aſſequuntur cognoſcendo, & amando; irrationales vero illum aſſequuntur, in quantum participant aliquam Dei ſimilitudinem, ſecundum quod ſunt, vel vivunt, aut etiam cognoſcunt, & ſentiunt. Hæc & alia D. Thomas. Nos hic ſolum inquirimus, Primo quid, & quotuplex ſit finis, & quænam ejus cauſalitas? Secundo, Num detur, & in quonam conſiſtat Beatitudo objectiva? Tertio, Num ejus exiſtentia demonſtrari poſſit quaſi a priori ex conceptu cumuli omnium bonorum? Denique quinam ſit hominis appetitus erga hanc Beatitudinem?

QUÆSTIO I.

Quid, & quotuplex ſit finis, & quænam ejus cauſalitas?

I. PHiloſophus 2. Met. 2. Finem ſumptum pro cauſa finali definit, *Quod non eſt alterius gratia, ſed cujus cauſa cætera*; ideſt quod ratione ſui appetitur, & cujus cauſa cætera appetuntur. Ex qua definitione ſequitur primo, ad rationem finis duo requiri; videlicet, & quod ſit cauſa, cur alia appetantur, & quod ipſe non appetatur propter aliud, ſed propter ſe, ideſt ratione ſuæ bonitatis, & amabilitatis, unde terminet, ac finiat motum voluntatis. Propterea Philoſophus dividens Bonum in Honeſtum, Delectabile, & Utile, dicit, Honeſtum, & Delectabile habere rationem finis, quia propter ſe appetuntur; ſecus vero Utile, quia non propter ſe, ſed propter aliud appetitur.

Sequitur 2. Fines intermedios non habere rationem cauſæ finalis ſtricte ſumptæ, puta ſi quis ſtudeat ut doctrinam aſſequatur, & per doctrinam promovere poſſit gloriam Divinam; doctrina enim, quæ eſt finis intermedius, non amatur propter ſe, ſed in ordine ad gloriam Dei, atque adeo non participat perfecte rationem finis, ſed ſolum imperfecte, quatenus propter doctrinam amatur ſtudium; & ideo D. Thomas fines intermedios vocat, Quodammodo fines.

Sequitur 3. idem poſſe eſſe Finem, & Medium, ſed diverſa intentione; puta ſi quis bonum honeſtum, aut jucundum amet ratione ſui, ut in caſu adducto doctrinam; & deinde quia utile eſt ad obtinendum aliud bonum, v. gr. gloriam Dei, referat ad illud. Sufficit enim, ut doctrina ſit amabilis ratione ſui, & ſiſtat intentionem in ea ſerie, citra conſiderationem conducentiæ ad gloriam Dei, ut habeat rationem finis preſſe dicti; quamvis per alium actum ſive realiter, ſive ratione diſtinctum inſtituatur alia ſeries, per quam ad Dei gloriam referatur.

Sequitur 4. Finem dividi in Finem Qui, ſeu Cujus gratia, & in Finem Cui. Finis Qui, ſeu Cujus gratia dicitur ille, cujus intuitu media aſſumuntur; ſicut intuitu ſanitatis ſumuntur pharmaca: Finis Cui eſt ille, in cujus commodum cedit finis Qui, v. gr. ægrotus, cui exoptatur ſanitas. Ex his autem duobus finibus partialibus integratur unus finis totalis; quandoquidem non amatur ſanitas, niſi ut conferenda ægroto.

Sequitur 5. Finem dividi etiam in finem Qui, & Quo; ſeu in finem Objectivum, & formalem: ille eſt res ipſa quæ intenditur, ut Deus dicitur Finis ultimus Qui; finis vero Quo eſt ratio, qua finis intentus applicatur fini Cui, & poſſidetur; & ideo noſtra Beatitudo formalis dicitur finis Quo.

Sequitur 6. recte etiam finem dividi in Finem Operis, & Finem Operantis; Finis Operis eſt finis, qui Operi natura ſua debetur, & ad quem ex ſe tendit; Finis Operantis eſt ille, quem ſibi præſtituit Operans per ſuam intentionem. Rurſus datur Finis principalis, & finis ſecundarius: ſic poteſt

quis

quis recitare Horas tum propter cultum Dei tanquam ob finem primarium, tum propter fructus Beneficii tanquam ob finem ſecundarium. Dividitur etiam Finis in naturalem, & ſupernaturalem; in totalem, & partialem; in proximum, ſeu intermedium, & ultimum: & finis ultimus ſubdividitur in finem ultimum poſitive & ſimpliciter, ut eſt Deus, ac in finem ultimum negative, qui eſt ultimus per hoc quod non referatur ad alium, non per hoc quod non mereatur referri; ut qui ſtudet ultimate propter doctrinam, non referendo illam ad Deum.

II. Circa vim cauſativam, & cauſalitatem finis dicendum primo, Vim cauſativam, ſeu rationem cauſandi in fine eſſe bonitatem cognitam. Ratio eſt, quia finis eſt objectum voluntatis, voluntas autem non movetur ad proſequendum objectum niſi ex bonitate illius cognita; ita tamen ut cognitio ſit ſolum conditio, non ratio formalis cauſandi; ut approximatio in igne eſt ſolum conditio, non ratio formalis comburendi. Et ratio eſt, quia ſolum bonum eſt, quod omnia appetunt; cognitio autem boni non venit in quantum bona in ordine ad movendam voluntatem ad amorem, & ideo eſt ſolum conditio.

III. Dicendum 2. Cauſalitatem finis eſſe realem, & indiſtinctam a cauſalitate cauſæ efficientis ortam ex bono alliciente voluntatem. Et ſane quod cauſalitas finis ſit realis, conſtat, quia terminatur ad effectum realem. Quod vero ſit indiſtincta a cauſalitate efficientis, probatur, quia nulla poteſt alia cauſalitas aſſignari. Nec repugnat eandem cauſalitatem eſſe diverſarum cauſarum; ut patet in cauſalitate Ideæ, quæ eſt ſimul cauſalitas efficientis; ſiquidem eadem cauſalitas, qua ponitur Artefactum, prout eſt ab Artifice, dicitur eſſe cauſalitas efficientis, & prout eſt ab Idea dirigente Artificem ad Artefactum, dicitur eſſe cauſalitas Ideæ; Et eodem modo cauſalitas, quæ prout eſt a voluntate, dicitur eſſe cauſalitas efficientis, prout eſt a bono ſeu fine alliciente voluntatem ad ſui proſecutionem, dicitur eſſe cauſalitas finis, quæ dicitur Motio metaphorica, non quia non ſit cauſalitas realis, ſed quia non eſt cauſalitas propria cæterarum cauſarum.

IV. Neque dicas primo, idcirco cauſalitatem Ideæ reduci ad cauſalitatem efficientis, quia cauſa Idealis reducitur ad cauſam efficientem, nec conſtituit diverſum genus cauſandi; at cauſa finalis conſtituit diverſum genus cauſandi a cauſa efficiente; ergo cauſalitas cauſæ finalis non poteſt eſſe indiſtincta a cauſalitate efficientis.

Nam contra eſt, quia poterant Philoſophi velle, quod Idea conſtitueret quintum genus cauſarum, & poterant etiam velle, quod ſicut idea reducitur ad genus cauſæ efficientis, ita reduceretur cauſa finalis: unde ſolum daretur triplex genus cauſarum, videlicet cauſæ materialis, formalis, & efficientis. Conſulto tamen cauſam Idealem reduxerunt ad genus cauſæ efficientis, non vero cauſam finalem, ob majorem diverſitatem, quam habet in cauſando finis ab efficiente, quam Idea: tum quia cauſa finalis cauſat movendo voluntatem ad effectum, cauſa vero Idealis dirigendo intellectum ad opus efficiendum; atque adeo Idea requirit tantum operationem intellectus, finis vero operationem voluntatis ſimul, & intellectus; cum non poſſit operatio voluntatis conſiſtere ſine prævia operatione intellectus; tum etiam quia Idea non poteſt idealiter effectum cauſare, niſi actu influat in illum; ſeu niſi actu agens intellectuale ab Idea dirigatur, aſpiciendo ad illam, ut inſtar illius opus efformet; contra vero cauſa finalis poteſt effectum producere, etiamſi non actu influat, ſeu quamvis Agens intellectuale actu non moveatur a Fine, dummodo fuerit a Fine ante præmotum.

Neque dicas 2. Finem non eſſe cauſam realem; ergo ejus cauſalitas non poteſt eſſe realis, & indiſtincta a cauſalitate efficientis. Antecedens probatur, quia finis habet tantum eſſe intentionale in intellectu; ergo non eſt cauſa realis.

Confirm. quia ſæpe cauſa finalis eſt aliquid impoſſibile, ut quando deſideratur impoſſibile apprehenſum ut poſſibile, v. g. dum damnati cupiunt Deum non exiſtere; implicat autem quod impoſſibile cauſet effectum realem; ergo.

Reſp. enim nego antecedens. Ad probationem, nego conſequentiam. Finis cauſat effectus reales, quatenus ratione ſuæ bonitatis intentionaliter exiſtentis movet voluntatem ad ſui aſſecutionem, cum non poſſit voluntas ferri niſi in præcognitum; quare finis intentionaliter exiſtens ita allicit voluntatem, ut cognitio ſit mera conditio, & bonitas ipſa finis cauſet effectus reales, qui a voluntate ab eo allecta ponuntur: Quicquid ſit, an etiam cum voluntate effective concurrat ipſa cognitio ad actus voluntatis; quod communius negant cum D. Tho., Scoto, Suar. apud Amicum

hic diſp. 4. ſect. 5. contra Greg. Hervæum, & alios.

Ad confirm. diſtinguo minorem: implicat, quod impoſſibile cognitum ut impoſſibile, atque adeo ut malum, moveat ad ſui amorem, & cauſet effectus reales, concedo; impoſſibile apprehenſum ut poſſibile, atque adeo ut bonum, nego minorem, & conſequentiam: reſpectu enim voluntatis perinde ſe habet bonitas apprehenſa ad illam movendam, ſive talis bonitas ſit vera, & realis, ſive impoſſibilis, & apparens.

V. Dubitatur hic primo, Utri potius ratio finis conveniat, Fini Cui ne, an Fini Qui? negant aliqui, Finem Qui habere ſtrictam rationem finis, quia amatur in ordine ad alium, nempe in ordine ad finem Cui, ut amantur media in ordine ad finem. Alii vero putant, ſolum Finem Qui habere rationem finis; aliter dum homo amat ſibi Beatitudinem, ipſe eſſet ſibi finis ultimus, non Beatitudo, ſeu Deus, quia amaret Deum ut finem Qui, ſeipſum ut finem Cui. Communiter tamen Doctores apud Amicum docent, utrique fini competere ſtrictam rationem finis; quandoquidem uterque intenditur per modum unius integri finis; nam Medicus v. gr. non intendit ſolam formam ſanitatis, aut ſolum ſubjectum, nempe ægrotum, ſed intendit formam ſanitatis in ægroto, atque adeo uterque finis voluntatem movet. Quamvis autem finis Cui ſit magis ultimatus, (cum finis Qui in ordine ad ipſum intendatur) immo etiam eminentiorem habeat vim in movendo voluntatem; nihilominus dicendum, rationem finis principalius competere Fini Qui, quam fini Cui: Et ratio eſt, quia nomen finis convenit ei, quod terminat inquiſitionem voluntatis; hæc autem non inquirit ſubjectum, ſeu finem Cui, quem jam poſſidet, ſed finem Qui; quod ex eo patet, quia voluntas, ſolum obtento fine Qui, quieſcit; Contra vero obtento fine Cui adhuc eſt in motu; nam ſemper v. gr. conquiruntur media, & pharmaca, donec ſanitas obtineatur Amico.

VI. Neque obſtat primo ratio adducta pro prima ſententia, quod ſcilicet finis Qui ametur in ordine ad finem Cui, ut media ad finem. Nam finis Qui amatur in ordine ad finem Cui, ut perfectio illius, & ideo eo obtento ceſſat motus in appetitu, & in fine Qui habetur vera ratio finis: Contra vero media appetuntur in ordine ad finem tanquam ratio aſſequendi finem, & ideo non terminant motum appetitus, nec habent rationem finis.

Neque obſtat ſecundo ratio pro ſecunda ſententia, quod ſcilicet homo amans Beatitudinem eſſet ſibi ſuus ultimus finis: Eſſet enim ſibi ſuus ultimus finis Cui, non Qui; non eſt autem contra rationem ultimi finis Qui, nempe Dei, quod ametur propter Creaturam, tanquam propter finem Cui, & tanquam bonum, & perfectivum ipſius; ſed ſolum eſt contra rationem finis ultimi Qui, quod ametur propter Creaturam tanquam propter finem Qui; nam ſic amaretur tanquam medium ad obtinendum bonum perfectius, quod repugnat ultimo fini.

Adde, quod licet Creatura amet Deum ſibi tanquam propter finem Cui, non per hoc Deus ordinatur ad Creaturam tanquam ad finem Cui, per intrinſecum ordinem Dei ad Creaturam, ſed per ordinem Creaturæ ad Deum: Sicuti Deus per ſuam Omnipotentiam dicitur ordinari ad Creaturas poſſibiles, non per ordinem intrinſecum Omnipotentiæ ad Creaturas poſſibiles, ſed per ordinem iſtarum ad Omnipotentiam, a qua eſſentialiter dependent. Quemadmodum autem Creaturæ pendent in eſſe a Deo ut Omnipotente, ita in perfici pendent a Deo ut Summo Bono, atque adeo ut ultimo fine; & ideo Creatura reſpicit Deum non ſolum ut finem Qui perfectivum ipſius Creaturæ, ſed etiam ut finem Cui, non quem perficiat, ſed cujus perfectionem manifeſtet: etenim Creatura comparatur ad Deum ut medium manifeſtativum bonitatis, & gloriæ Divinæ; unde Proverb. 16. dicitur: *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.*

VII. Hinc fit perſpicuum adverſus Hæreticos, bene poſſe Deum amari amore concupiſcentiæ, & ſperari ipſum tanquam ſummum Bonum nobis, & poſſe nos intuitu talis mercedis operari, ut videre eſt in expoſitione theſium decimæ, ac decimæ tertiæ ab Alex. VIII. confixarum; cum hoc non importet ordinem intrinſecum Dei ad Creaturas, ſed Creaturarum ad Deum, a quo dumtaxat iſtæ poſſunt complete perfici, ac ſatiari, & hoc ipſum ad manifeſtationem Divinæ gloriæ conducat. Unde ita Deus eſt finis ultimus Qui, & creatura finis ultimus Cui Deus appetitur, ut hoc ipſum quod eſt Deum perficere Creaturam, ultimate ad Deum, & ad ejus gloriam reflexe tanquam in finem Cui referatur per amorem amicitiæ. Quare ita ſe habet amor

con-

concupiſcentiæ terminatus ad Deum ad amorem amicitiæ, ſicut ſe habet attritio ad contritionem. Dicimus autem communiter adverſus Hæreticos, (ut videre eſt in expoſitione Theſis 15. ab eodem Pontifice profligatæ) Attritionem, qua odio habemus culpam propter pœnas, eſſe honeſtam, quamvis tali actu magis odio habeamus pœnas, quam culpam; Nam propter quod unumquodque tale, & illud magis; quia cum hoc actu minus perfecto, quo culpam propter pœnas odio habemus, & conſequenter plus pœnas odio habemus, quam culpam, bene poteſt conſiſtere actus perfectior contritionis, quo magis odio habemus culpam, quam pœnas. Similiter dum Deum amamus nobis amore concupiſcentiæ, non inordinate, ſed honeſte illum amamus; quia quamvis hoc actu magis amemus noſmetipſos, quam Deum, (finis enim Qui amatur propter finem Cui, & propter quod unumquodque tale, & illud magis) nihilominus cum tali actu minus perfecto cohærere poteſt actus perfectior amicitiæ, amando Deum propter ſeipſum, & ordinando ultimate noſtram ipſam Beatitudinem ad gloriam Dei; quinimo perfectius amatur Deus utroque actu concupiſcentiæ ſimul, & amicitiæ, quam ſolo actu amicitiæ, & ideo uterque actus competit Beatis.

Et ratio ulterior eſt, quia ſicut in peccato duplex datur malitia, & odibilitas, altera quia eſt offenſa Dei, altera quia eſt inductivum pœnarum, & nos honeſte poſſumus odiſſe peccatum propter ſecundam odibilitatem præſcindendo a prima, quia præſcindentium non eſt mendacium in actibus intellectus, nec malitia in actibus voluntatis: ita in Deo duplex attendi poteſt amabilitas, altera ratione ſui, altera quia bonum noſtrum eſt, & noſtra beatitudo; unde pariter honeſte poſſumus illum amare amore concupiſcentiæ ob ſecundam amabilitatem, præſcindendo a prima. Quod ſi amori concupiſcentiæ connectatur deinde amor amicitiæ, habetur amor perfectior attingens Deum ſub utraque amabilitate; ſicuti ſi attritioni annectatur contritio, habetur dolor perfectior odio habens culpam ob utramque ejus odibilitatem. Quia tamen Beati in Deo clare attingunt utramque hanc amabilitatem, ideo eodem ſimul actu, qui utramque formalitatem contineat, concupiſcentiæ, & amicitiæ Deum proſequuntur. Unde fit, amorem concupiſcentiæ in Beatis nec poſitivam imperfectionem dicere, nec negativam, ſed ſolum præciſivam, cum non excludat actum perfectiorem amicitiæ, ſed ab eo in ſua ratione formali præſcindat; quod pariter dicendum, ſi quis eodem actu, qui ſimul attritionis, & contritionis eſſet, utramque peccati odibilitatem deteſtaretur. Quare amor Dei propter Creaturas tunc eſſet inordinatus, quando Deus amaretur propter Creaturas ut medium ad finem præſtantiorem, ordinando Deum ad Creaturas tanquam ad finem Qui; non vero quando Deus amatur propter Creaturas, ut finis Qui ad finem Cui: quamvis tali actu magis amaretur Creatura, quam Deus, eo pacto quo actu attritionis magis odio habetur pœna, quam culpa.

VIII. Dubitatur 2. An poſſit idem eſſe finis Qui, & finis Cui? Ad quod dicendum, hos fines debere ſaltem ratione diſtingui. Ratio eſt, quia amor natura ſua tendens in finem Qui qua talem, proſequitur tale bonum in ordine ad aliud, videlicet ad finem Cui; ordinat enim finem Qui ad finem Cui: ergo ſupponit cognitionem comparativam unius cum alio, atque adeo aliquam diſtinctionem præſupponit, ſaltem rationis.

Confirm. quia finis Cui ita movet voluntatem ad amorem ratione ſui, ut ex tali amore conſurgat amor finis Qui; ergo non poterit idem eſſe finis Cui, & Qui; aliter amor finis Qui eſſet repetitio amoris antecedenter terminati ad eundem finem Cui.

Dices, Poſſumus Deo amare ſuam Æternitatem, Omnipotentiam, ac reliqua attributa; cum autem Deus cum ſuis Attributis identificetur, idem erit finis Qui, & Cui.

Reſp. Ut quis Deo amet ſua Attributa, debet præſupponere aliquam diſtinctionem rationis, ſaltem ſecundum explicitum, & implicitum, inter Deum & Attributa; aliter non poſſet Deus induere rationem finis Cui, & Attributa rationem finis Qui, ut oſtendimus. Hinc quia Deus perfectiſſime ſeipſum cognoſcit, quin poſſit ullatenus Deus a ſuis attributis diſtingui, ne ratione quidem relate ad intellectum Divinum, ideo non poteſt ſibi velle ſua Attributa, ita ut habeatur vera ratio finis Cui, & finis Qui, comparando unum alteri; ſed ſolum poteſt Deus de ſuis Attributis gaudere, & habere complacentiam, non vero ea ſibi amare.

IX. Dubitatur ultimo, Num in finibus dari poſſit proceſſus in infinitum, ſaltem ſi

ſint per accidens ſubordinati ex arbitrio creaturæ; v. gr. ſi quis velit ambulationem propter ſanitatem, hanc ut ſtudeat, ſtudium propter Doctrinam, & ſic in infinitum: Sicut in cauſis efficientibus per accidens ſubordinatis eſt abire in infinitum, in ſententia admittentium poſſibilitatem infiniti Categorematici, & Seriei generationum ab æterno.

Reſp. cum Philoſ. 2. Met. 12. & 1. Eth. 2. hujuſmodi proceſſum in finibus repugnare. Ratio eſt, quia in tali caſu omnes fines eſſent fines intermedii, atque adeo haberent rationem medii, non finis ſtricte dicti; atqui citra finem ſtricte dictum voluntas moveri non poteſt ad amorem mediorum; ergo non poteſt dari proceſſus in infinitum in cauſis finalibus, etiamſi per accidens ſubordinatis. Probatur minor, quia abſque fine ſtricte dicto, qui ſit primum movens voluntatem ad amorem, non poteſt amari medium ut medium, quandoquidem omnis electio medii ſupponit intentionem finis; ergo abſque fine ſtricte dicto nullus dari poſſet amor erga illa infinita media, ſeu fines intermedios: Sicut nullus poteſt dari motus intentionalis, ſeu diſcurſus, quin dentur prima principia, unde motus incipiat.

X. Confirm. quia in cauſis efficientibus debet dari Primum movens; ergo etiam in cauſis finalibus. Conſequentia ſequitur vi paritatis. Antecedens demonſtratur adverſus Atheos, quia vel Atheus fingeret proceſſum in infinitum ſine Primo Motore in cauſis per ſe ſubordinatis, ita ut v. gr. effectus, qui nunc producitur, non poſſit eſſe abſque influxu ſuæ cauſæ immediatæ, neque hæc cauſa ſine influxu alterius, a qua eſſentialiter etiam dependeat, & ſic in infinitum; & hoc cenſetur ab omnibus inopinabile; unde nemo ſomniavit proceſſum in infinitum in cauſis per ſe ſubordinatis, ita ut non poſſit aliquis effectus eſſe ſine actuali influxu infinitarum cauſarum eſſentialiter ſubordinatarum: Vel fingit Atheus proceſſum in infinitum in cauſis per accidens ſubordinatis, ita ſcilicet ut non requiratur eſſentialiter influxus iſte infinitarum cauſarum, ſed influant per accidens; & jam dari debet cauſa Prima, ſeu Primus Motor, qui diſponat ad ſui arbitrium iſta infinitas cauſas per accidens: poſita autem cauſa prima, neceſſario ſequitur, quod immediate in omnes & ſingulos effectus influat; ergo non poteſt dari in cauſis efficientibus proceſſus in infinitum abſque Prima Cauſa Efficiente. Hinc retorquetur paritas adducta ab Adverſariis putantibus, quod ſicut poteſt dari proceſſus in infinitum in cauſis per accidens ſubordinatis, juxta ſententiam admittentium poſſibilem eſſe ſeriem generationum ab æterno; ita dari poſſit in finibus; tranſmiſſo enim antecedente, ſequitur conſequentia oppoſita. Nam etiam dato proceſsu in infinitum in efficientibus per accidens ſubordinatis, adhuc dari debet Cauſa Prima, quæ collectionem illarum infinitarum cauſarum per accidens ad ſui arbitrium diſponat, & cum quibus immediate influat: unde etiam data illa ſerie cauſarum adhuc dari debet Primum Movens efficienter; ergo etiam in finibus dari debet Primum Movens intentionaliter, ſeu Ultimus finis.

QUÆSTIO II.

Num detur, & in quonam conſiſtat beatitudo objectiva creaturæ rationalis?

I. NOmine objectivæ Beatitudinis venit apud omnes Bonum illud ita ſufficiens explere appetitum hominis, ut eo dumtaxat poſſeſſo, hic plene ſit contentus propter ipſam boni ſufficientiam; unde fit, hujuſmodi bonum debere eſſe permanens, ſtabile, & continens omnia bona a nobis deſiderabilia, aptum conſtituere ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum. Hinc Aug. lib. 13. de Trin. cap. 4. dicit: *Beatus eſt, qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult*; niſi enim habeat omnia, quæ naturali, & rationali appetitu deſiderat, contentus eſſe non poteſt. Non debet tamen aliquid male velle, eo quod malitia voluntatis impediat potius, quam promoveat beatitudinem. His poſitis

II. Dico 1. Datur ultimus finis, & beatitudo objectiva creaturæ rationalis.

Concluſio eſt fide certiſſima, & prob. 1. ex omnium etiam Gentilium Philoſophorum conſenſu, qui quamvis erraverint in ea conſtituenda; Alii enim in divitiis beatitudinem repoſuerunt, Alii in voluptatibus, in honoribus, in fama, & gloria, in internis, & externis animi bonis: omnes tamen conveniebant, dari ultimum finem, quo appetitus expleatur. Secundo ratione, quia omnes naturaliter beatitudinem appetunt: naturalis autem appetitus fruſtraneus

eſſe

eſſe non poteſt; ergo dari debet beatitudo, quæ naturaliter appetitur, & quæ ſine objectiva beatitudine dari non poteſt.

Confirm. quia quælibet res habet ſuum finem, ad quem ex inclinatione naturæ tendit ſuis operationibus; ergo etiam creatura rationalis qua talis habere debet ſuum finem, ad quem naturæ ductu dirigatur per ſuas operationes a ratione directas, & quo obtento, quieſcat. Alioquin deterioris conditionis eſſet creatura rationalis, quam reliquæ res creatæ; ea quippe careret ſuo ultimo fine, qui eſt ſumma rei perfectio, in qua tanquam in optimo requieſcit: ergo datur ultimus finis creaturæ rationalis.

III. Quæritur hic, An poſſit homo libera ſua operatione conſtituere ſibi plures fines ultimos ſimpliciter? Et communiter cum D. Thom. 1. 2. qu. 1. art. 5. negant. Nam finis ſimpliciter ultimus explere debet totaliter appetitum rationalem, ita ut nihil amplius appetendum ſuperſit; aliter non eſſet ſimpliciter ultimus, & beatitudo objectiva ſatians; atqui hoc ipſo quod fines ſunt plures, eo ipſo nullus illorum explere poteſt, & ſatiare appetitum; quandoquidem, uno obtento, adhuc remaneret appetitus ad alios; ergo &c. Quare quamvis peccans vellet plures habere fines ultimos, nempe Deum, & Creaturam, ſeu bonum delectabile prohibitum; creatura tamen erit peccatori finis ultimus ſolum negative, quatenus non ordinaret illam ad Deum, immo Divino beneplacito, & amicitiæ illam præferret; non tamen erit finis ultimus ſimpliciter.

IV. Difficultas fuit apud Gentiles Philoſophos, in quonam conſiſteret finis ultimus hominis? Celeberrima opinio apud Philoſophum 1. Eth. 4. & D. Thom. 1. 2. quæſt. 2. docebat, conſiſtere in bono aliquo creato complectente omnia bona animi, corporis, & fortunæ; & ratio iſtorum Philoſophorum erat, quia beatitudo debet miſeriam omnem excludere; ſi autem deſint hæc omnia bona, adeſt miſeria; ergo in eorum complexo felicitas conſiſtit. Neque enim putabant, conſiſtere poſſe in bono Increato, cum natura non videatur capax aſſequendi tantum bonum. Catholici tamen omnes, & Theologi oppoſitum ſentiunt.

V. Dico itaque 2. Hominis objectiva beatitudo nullatenus in bono creato, aut bonorum creatorum complexo conſiſtere poteſt, ſed unice in Deo Opt. Max., cumulo omnium bonorum.

Prob. In eo dumtaxat conſiſtit beatitudo objectiva hominis, quo obtento, perfecte expletur ejus appetitus; hujuſmodi autem eſt ſolus Deus; ergo. Major conſtat ex definitione beatitudinis, quæ eſt bonum quietans, & ſatians. Minor probatur; in ejus dumtaxat boni aſſecutione, & perfecta poſſeſſione quieſcit humanus appetitus, quod omne omnino bonum includit; hujuſmodi eſt ſolus Deus; ergo. Probatur Major: Illud dumtaxat bonum ſatiat appetitum; quod poſſeſſum non relinquit illum cum ulteriori tendentia ad poſſeſſionem alterius boni; ſed niſi bonum poſſeſſum contineat omne bonum, eo ipſo relinquit appetitum cum tendentia ad poſſeſſionem alterius boni: ergo bonum quietans appetitum debet omne bonum includere. Hinc Aug. 1. lib. de Conf. cap. 1. *Facti ſumus ad te, & inquietum eſt cor noſtrum, donec requieſcat in te*; & Pſ. 102. dicitur de ſolo Deo; *Qui replet in bonis deſiderium tuum.*

VI. Neque dicas, humanum appetitum, utpote finitum, expleri adæquate poſſe ſolum a bono finito: pugnat enim ſubjectum eſſe finitum, & ejus capacitatem eſſe infinitam. Quod confirmatur, quia aliter neque poſſet ſatiari bono infinito poſſeſſo per actum finitum; quandoquidem etiam maneret in potentia ad actum perfectiorem.

Nam contra eſt, quia quamvis humanus appetitus ſit entitative, & ſubjective finitus, eſt tamen infinitus objective: ſicut cognitio Dei eſt finita entitative, ſed terminative infinita; & potentia intellectiva, quæ eſt finita, poteſt ſe extendere ad attingenda bona infinita. Quare poterit appetitus entitative finitus ferri natura ſua in bonum infinitum, cujus dumtaxat poſſeſſione expleatur. Nec habetur ulla improportio inter hujuſmodi potentiam appetitivam finitam, & terminum infinitum; tum quia talis terminus non poſſidetur niſi actu finito ad illum terminato; tum etiam quia proportio potentiæ, vel actus cum ſuo objecto non debet eſſe proportio æqualitatis, & entitativa, ſed adaptationis in ratione perfectibilis, etiam perfectivi, ſicut punctum dicitur habere proportionem cum linea abſque ulla æqualitate.

Ad confirm. nego ſequelam: nam manere in potentia ad actum perfectiorem non tollit quietem, & ſatietatem; quia non eſt manere in potentia ad objectum perfectius, ſeu ad aliud bonum poſſidendum, cum eadem omnino bonitas objectiva ab omnibus bea-

beatis inæqualiter poſſideatur poſseſſione quo ad ſpeciem perfecta, ratione objecti ſumme boni, & ratione modi tendendi conſentanei naturæ, & meritis uniuſcujuſque.

Neque replices, beatitudinem haberi non poſse abſque poſseſſione bonorum, quæ non ſolum animum, ſed etiam corpus beent, & perficiant; ergo etiam per poſseſſionem divitiarum, honorum, & bonorum externorum ea conſtitui, & compleri debet: Et ratio eſt, quia horum indigentia fert miſeriam corporis, incompoſſibilem cum animi felicitate.

Nam contra eſt, quia poſſidens Deum hæc omnia virtualiter poſſidet; cum ea omnia in bono Increato eminenter contineantur. Concedo equidem, ad beatitudinem phyſice completam, & integram pertinere etiam corporis beatitudinem; cum beatitudo ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus; quare ſicut corpus integrat hominem, ita beatitudo corporis integrare debet hominis beatitudinem; At ad beatitudinem eſsentialem ſatis eſt mera conjunctio cum ſummo bono, ejuſque poſseſsio, ex qua derivet, tamquam proprietas conſequens, beatitudo corporis.

Neque urgeas, quod corpus integret hominem eſsentialiter; ergo beatitudo corporis debet pariter eſsentialiter pertinere ad hominis beatitudinem.

Negatur enim conſequentia: & diſparitas eſt, quia corpus convenit cum anima in ratione partis eſſentialis ad conſtituendum compoſitum phyſicum; contra vero beatitudo objectiva corporis (videlicet bona externa, & ſenſibilia) non conveniunt cum beatitudine objectiva animæ, nempe cum Deo in ordine ad conſtituendum unum objectum beatificum: quia beatificum objectum proprie dicitur reſpectu appetitus rationalis, qua talis; aliter, ut recte infert Philoſophus primo Eth. 9. etiam reſpectu brutorum daretur objectum beatificum.

VII. Ex dictis ſummatim colligitur, quod fuſe Philoſophus 1. Eth. 5. & D. Thom. hic docent de beatitudine objectiva; Et primo quidem non poſſe eam conſiſtere in divitiis; quia beatitudo expetitur propter ſe; divitiæ vero propter alia, videlicet ut ſubveniatur humanis defectibus, v. g. famis, nuditatis &c. Secundo nec poſſe in honoribus conſiſtere; quia beatitudo debet eſſe in beato, & ſub ejus dominio; honor autem eſt in honorante, non in honorato, & eſt in dominio honorantis; ita ut poſſit facile auferre illum ab honorato. Præterquam quod honor deſideratur ſolum in ſignum excellentiæ; beatitudo autem eſt ipſa maxima excellentia naturæ rationalis, propter quam eſt honorabilis. Tertio non conſiſtit in potentia, ſeu poteſtate; nam poſſumus uti potentia tam recte, quam male; & ipſa in rectum uſum ordinatur; At beatitudine non poſſumus male uti, & ipſa, cum ſit ultimus finis, non ordinatur ad aliud. Quarto nec poteſt in fama, & gloria humana conſiſtere. Fama enim ex Aug. eſt *Clara alicujus notitia cum laude*. melius autem eſt habere bonum, propter quod natura humana eſt glorificabilis, & laudabilis, quam habere laudem; ergo non poteſt beatitudo in hujuſmodi laude, fama, & gloria conſiſtere, ut diximus de honore. Adde, beatitudinem in hominibus malis dari non poſſe, nec conjungi cum malitia peccati; famam autem, honores, divitias, & poteſtatem, atque alia bona ſenſibilia eſſe poſſe in malis hominibus, certum eſt.

Denique non poteſt in bonis corporis conſiſtere, puta in ſanitate, robore &c. quia corpus ordinatur ad animam, ſicut inſtrumentum ad ſuum motorem, habetque pro fine animam; ergo bona corporis ordinari etiam debent ad bonum, & felicitatem animæ. Hinc nec poteſt conſiſtere in ipſa vita animæ in actu primo, aut in unione animæ ad corpus; quia hæc etiam ordinatur ad vitam in actu ſecundo, hoc eſt ad operationes animæ præſtantiſſimas intelligendi, & volendi. Nec poteſt in ulla operatione ſenſitiva, nec in voluptate corporea conſiſtere, quia anima per hujuſmodi operationes poteſt bonum dumtaxat ſenſibile poſſidere; beatitudo vero conſiſtit in poſſeſſione cumuli omnium bonorum. Neque demum conſiſtere poteſt in cumulo omnium bonorum creatorum; tum quia iſtorum plurima ſunt incompoſſibilia: atque adeo non poteſt ab iis animus ſatiari; tum etiam quia talis cumulus imperfectus eſt, utpote cumulus imperfectorum, atque adeo excludit perfectionem, ac bonum non chimæricum extra illum cumulum, nempe bonum Increatum; in quo unice noſtra beatitudo conſiſtit.

QUÆSTIO III.

Num poſſit quaſi in priori demonſtrari exiſtentia beatitudinis objectivæ ex conceptu cumuli omnium bonorum?

I. VAlde glorioſum Numini arbitror oſtendere, quomodo ſua ſe luce prodat inquirenti ipſum: propterea non pigeat paucis hic recolere quæ hac de re in prima parte conficere conati ſumus. Quæritur itaque, an poſſit adverſus Atheos exiſtentia beatitudinis objective etiam quaſi a priori demonſtrari ex ipſo conceptu entis puri, & optimi cumuli omnium bonorum, includentis omnem perfectionem, excludentis omnem defectum.

Cenſeo equidem, demonſtrari poſſe. Ita Perez, Eſparza, & alii Recentiores ex D. Anſelmo apud Arriagam diſp. 1. de Deo ſect. 2. Demonſtratio hæc ex primis, & notiſſimis ſic procedit. Si demonſtraretur poſſibilitas entis puri, & optimi, includentis omne bonum, ſeu omnem perfectionem, eo ipſo demonſtraretur quaſi a priori ejus exiſtentia; ſed de facto demonſtratur entis optimi poſſibilitas; ergo demonſtratur etiam quaſi a priori ejus exiſtentia: Major admittitur, nam cum inter perfectiones potiſſima ſit exiſtentia, eo ipſo, quod ens purum includens omnes perfectiones eſſet poſſibile, deberet etiam hanc perfectionem includere, atque adeo deberet neceſſario exiſtere; unde demonſtrata ejus poſſibilitate, demonſtratur pariter exiſtentia; non quidem rigoroſe a priori, quia exiſtentia non deſcendit a poſſibilitate cumuli omnium perfectionum, tanquam ejus proprietas, ſed tanquam una ex perfectionibus in eo cumulo formaliter, & implicite incluſa; & ideo demonſtratio dicitur eſſe quaſi a priori, non vero rigoroſe a priori, ſeu per cauſam.

Minor itaque, quod ſcilicet ens optimum non ſit chimæra, ſic demonſtratur: Nulla chimæra eſt ens purum, & optimum; ergo ens optimum non eſt chimera: conſequentia eſt evidens; nam ex regula ſummuliſtica, propoſitio negativa univerſalis convertitur ſimpliciter, v. g. ſi nullus lapis eſt homo, tenet evidenter illatio; ergo nullus homo eſt lapis: quare ſi nulla chimera pro ſtatu exercito eſt ens optimum, tenet evidenter illatio; ergo quod eſt ens optimum, pro ſtatu exercito, non eſt chimæra. Antecedens autem videtur perſpicuum, quod ſcilicet nulla chimæra ſit ens optimum pro ſtatu exercito; ſi enim nulla chimæra eſt bonum, prout bonum convertitur cum ente reali, a fortiori nulla chimæra eſt ſummum, & purum bonum, ſeu optimum; evidens enim eſt, quod non poſſit eſſe ſumme tale, quod non eſt tale, v. g. ſumme ſapiens, ac lucidum, quod non eſt ſapiens, aut lucidum.

II. Confirm. 1. Nulla chimæra, ſi ponatur exercite, excludit quodcumque malum, & quamcunque imperfectionem; (cum non poſſit excludere ſe ipſam, quæ eſt aliquod malum, & imperfectio) ergo ex eadem regula ſummuliſtica illud ens, quod ſi ponatur exercite, excludit ſimpliciter quodcumque malum, & quemcumque defectum, ſeu ens optimum, non eſt chimæra.

Confirm. 2. a contrario. Quia nullum ens poſſibile, ſi ponatur exercite, excludit omne bonum, cum non excludat ſeipſum, quod eſt aliquod bonum; ideo tenet illatio; ergo id, quod ſi ponatur exercite, excludit omne bonum, non eſt poſſibile; ergo pariter quia nulla chimæra, ſi ponatur exercite, excludit quodcumque malum, cum non excludat ſe ipſam, quæ eſt aliquod malum, tenebit illatio; ergo illud ens, quod ſi ponatur exercite excludit quodcumque malum, & quemcunque defectum, nempe Deus, non eſt chimæra.

Neque dicas induendo perſonam Athei, quod ens optimum, ſi poneretur a parte rei, & pro ſtatu exercito, eſſet, & non eſſet optimum; excluderet, & non excluderet omne malum, & omnem defectum, ac proinde eſt chimæra, non ſecus ac creatura optima excludens omnem defectum.

Nam contra eſt, quia quamvis verum ſit, quod creatura optima, ſi poneretur exercite, excluderet, & non excluderet omnem defectum, ut mox oſtendemus; at id dici non poteſt de Ente optimo: evidens enim eſt, quod nulla chimæra ſit ens illud optimum, quod ſi poneretur a parte rei, excluderet tantum omnem defectum, & contradictionem, quin excluderet, & non excluderet; ergo ex illa regula ſummuliſtica ens illud optimum, quod ſi ponatur exercite, excludit tantum omnem contradictionem, & defectum, non eſt chimæra.

III. Demonſtratio autem a priori ejuſdem antecedentis, quod ſcilicet nulla chimæra ſit ens purum, & optimum, ſic apertius procedit. Chimæra idem eſt, ac contradictio, ſeu eſſe, & non eſſe; ergo id, quod

ſi exercite exiſtat, non involvit eſſe, & non eſſe, evidens eſt, quod non ſit chimæra; atqui evidens pariter eſt, quod ens purum, ſeu ens, quod eſt tantum ens excludens omne non eſſe, ſeu quaſcumque imperfectiones ex conceptu ſuo, ſi exiſtat exercite prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe; ergo evidens eſt, quod ens purum, & optimum, ſi exiſtat, prout concipitur, non involvat exercite contradictionem, atque adeo non ſit chimæra; ſicut enim lux, quæ eſt pura lux, & non involvit tenebras, ſi exiſtat, prout concipitur, evidens eſt, quod ſit pura lux, & non includat tenebras; ita ens, quod eſt purum ens, ſi exiſtat, prout concipitur, evidens eſt, quod non includat eſſe, & non eſſe, atque adeo non ſit chimæra.

Neque replices importune, verum eſſe, quod ſi ens purum exiſtat exercite, prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe, nec ſit chimæra; ſed quomodo adverſus Atheum demonſtrabitur, quod hujuſmodi ens purum exiſtere poſſit exercite prout concipitur? Nam contra eſt, quia demonſtravimus jam in primo ſyllogiſmo, quod ſi demonſtretur, ens purum non eſſe chimæram, demonſtretur etiam, quod exiſtat; quod autem ens purum non ſit chimæra, evidenter demonſtratur ex hoc, quod ſi exiſtat exercite prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe, ſeu contradictionem; ergo evidenter demonſtratur non ſolum, quod poſſit exiſtere prout concipitur, ſed etiam quod de facto exiſtat.

IV. Objic. 1. Si demonſtratio adducta eſſet efficax, & concluderet poſſibilitatem, & exiſtentiam entis optimi, eadem ratiocinatione poſſet evidenter demonſtrari poſſibilitas, & exiſtentia creaturæ optimæ, Numeri maximi, Trinitatis individuæ perfectiſſimæ; conſequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur ſequela, quia pariter dici poſſet; Nulla chimæra eſt Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima; ergo Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima non eſt chimæra. Ideo autem in his caſibus demonſtratio non concludit, quia creatura eſt optima tantum ſignate, non exercite; ſeu ſignificatur tantum eſſe optima, at non ponitur optima, eo ipſo quod ponitur eſſe creatura. Hoc idem dicit Atheus aſſumens omne ens eſſe limitatum, & creatum; dicit enim, ens poſſe eſſe optimum ſignate, non exercite, ut proinde ſicut eſt falſum, quod Nulla chimæra ſit creatura maxima, ita falſum ſit, quod Nulla chimæra ſit ens optimum; & ſicut non eſt evidens, quod Nulla creatura ſit Trinitas optima; (quamvis de fide ſit, quod ea non ſit chimæra) ita nec eſt evidens, quod Nulla chimæra ſint ens optimum.

Reſp. nego ſequelam. Ut autem appareat diſcrimen inter ens optimum, & creaturam, ſeu Trinitatem optimam, adverto, univerſim tunc eodem modo rem eſſe ſignate, ſeu prout ſignatur, & exercite, ſeu prout ponitur, quando prædicata rei, quæ concipiuntur, nullam dicunt inter ſe oppoſitionem: v. g. quia prædicata hominis, videlicet animal, & rationale, non dicunt inter ſe oppoſitionem, homo prout eſt in ſtatu ſignato, nempe animal rationale, eſt pariter in ſtatu exercito; contra vero quando prædicata rei, quæ concipitur, opponuntur inter ſe, tunc aliter ſe res habet ſignate, aliter exercite; v. g. homo hinnibilis ſignate tantum eſt homo, ſed exercite non eſſet homo, quia hinnibilitas in ſtatu exercito deſtrueret rationem hominis. Hinc fit, quod creatura optima aliter ſit ſignate, & aliter exercite; eſt enim ſignate optima; quia ut optima ſignificatur; at exercite non eſſet optima excludens omnem defectum, quia eſſet creatura, quæ eſſentialiter includit dependentiam, & defectum.

Advertendum ulterius, prædicata alicujus rei, quæ concipitur, aliquando evidens eſſe, quod non opponantur; ut apud nos evidens eſt, quod prædicata hominis non opponantur inter ſe; & in tali caſu evidens etiam eſt, quod res prout eſt ſignate, ſit etiam exercite; aliquando vero prædicata rei, quæ concipitur, evidens eſt, quod inter ſe opponantur, ut apud nos evidens eſt, quod opponantur prædicata hominis hinnibilis, Creaturæ optimæ; & in tali caſu evidens eſt, quod hujuſmodi res aliter ſit pro ſtatu ſignato, aliter pro exercito. Aliquando autem certum eſt, ſed obſcurum, an prædicata alicujus rei, quæ concipitur, opponantur, nempe prædicata Trinitatis optimæ; de fide enim eſt, quod non opponantur; ſed id non eſt evidens; & in tali caſu certum eſt, ſed obſcurum, quod hujuſmodi res eodem modo ſit ſignate, ac exercite. Aliquando demum obſcurum ſimul, & incertum eſt, num opponantur prædicata rei, quæ concipitur, v. g. prædicata creaturæ ab æterno, ſubſtantiæ creatæ ſupernaturalis &c. & in tali caſu incertum etiam eſt, an hujuſmodi res eodem modo ſit ſignate, ac exercite.

Ad rem noſtram: Evidens omnino eſt, quod prædicata entis puri, importantis tantum eſſe, & excludentis omne non eſſe, non ſint prædicata oppoſita; cum non poſſit dari oppoſitio, ſeu contradictio, niſi habeatur eſſe ſimul, & non eſſe; ubi autem eſt purum eſſe, ibi evidens eſt, quod non habetur ex conceptu ſuo eſſe, & non eſſe: ergo evidens eſt, quod ens purum prout eſt in ſtatu ſignato abſque ulla contradictione, ita pariter ſit exercite; unde evidens eſt, quod non ſit chimæra. Contra vero evidens eſt, quod creatura optima, & numerus maximus dicant prædicata oppoſita, atque adeo aliter ſint ſignate, ac exercite; unde evidens eſt, quod ſint chimæra. Præterea certum, ſed obſcurum eſt, quod Trinitas optima non dicat prædicata oppoſita, adeo ut aliter debeat eſſe ſignate, ac exercite; unde certum, & obſcurum eſt, quod non aliter ſe habeat in utroque ſtatu. Quare ſolum de ente puro ex ipſo ſuo conceptu demonſtratur poſſibilitas, & exiſtentia, non vero de creatura, aut de Trinitate optima: eſt enim ens purum ex ſuo conceptu ens, quod eſt tantum eſſe, excurrens ad omne eſſe, prout Deus de ſemetipſo dixit Moyſi Exod. 3. *Ego ſum, qui ſum*; quaſi diceret, in me nullum non ens, ſicut nullæ tenebræ, ſed pura lux; ubi autem non habetur non ens, ibi evidenter non poteſt haberi contradictio, ſeu chimæra.

Breviter. Illud evidenter poteſt exiſtere exercite prout concipitur, ſeu prout eſt ſignate, quod ſi exiſtat prout concipitur, non involvit contradictionem, ſeu eſſe, & non eſſe; atqui purum ens ſi exiſtat exercite prout concipitur, ſeu prout eſt ſignate, evidenter non includit eſſe, & non eſſe; ergo purum eſſe evidenter poteſt exiſtere exercite, prout eſt ſignate, atque adeo evidens eſt, quod non ſit chimæra.

V. Objic. 2. Purum non ens, ſeu purum malum excludens omnes perfectiones, ſi exiſtat, dicit exercite utramque partem contradictionis; quamvis ſignate dicat unam tantum, nempe non eſſe; ergo e contra purum ens, ſeu purum bonum includens omnes perfectiones, ſi exiſtat, dicet exercite utramque partem contradictionis, quamvis ſignate dicat unam tantum, nempe eſſe.

Reſp. 1. retorqueo paritatem: purum non ens evidenter repugnat, quod exiſtat, ſeu, ſi exiſteret, traheret utramque partem contradictionis pro ſtatu exercito; ergo purum ens evidenter repugnat; quod non exiſtat. Prob. conſeq. ideo enim primum, quia purum non ens, ſeu purum malum idem eſt, ac ens excludens omnem omnino perfectionem, atque adeo exiſtentiam; ſi autem exiſteret, ex una parte excluderet exiſtentiam, quia eſſet purum non ens: ex alera parte non excluderet, quia exiſteret; ergo utramque partem contradictionis evidenter involveret pro ſtatu exercito, ſi exiſteret: Atqui purum ens, & purum bonum idem eſt, ac ens includens omnem omnino perfectionem, atque adeo exiſtentiam; ſi autem non exiſteret, ex una parte includeret exiſtentiam, quia eſſet purum ens, ex altera parte non includeret, quia non exiſteret; ergo evidenter utramque partem contradictionis traheret pro ſtatu exercito, ſi non exiſteret; unde paritas retorquetur, & concluſionem confirmat: ſicut enim purum non ens, quia excludit ex ſuo conceptu omnem perfectionem, debet poſſibilitatem etiam, & exiſtentiam excludere; ita purum ens, cum includat omnem perfectionem, debet poſſibilitatem etiam, & exiſtentiam includere.

Reſp. 2. directe nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia quamvis purum non ens ſignate dicat unam tantum partem contradictionis, nempe non eſſe, exercite tamen, ſeu, ſi exiſteret, deberet habere exiſtentiam, quæ eſt perfectio; atque adeo exercite evidenter haberet prędicatum oppoſitum prædicatis, quæ habet ſignate. Contra vero purum ens includens omnem perfectionem, ſi exiſtat exercite, non habet prædicatum oppoſitum prædicatis, quæ habet ſignate, quia exiſtentia eſt una ex perfectionibus, quæ evidenter non opponitur cumulo perfectionum, ſed in illo imbibitur, ſicut lux ſecundum quod lux non opponitur luci puræ, ſed tantum tenebris; ergo exercite nullam contradictionem involvit: immo evidenter contradictionem involveret, ſi non exiſteret.

VI. Concludo, demonſtrari poſſe beatitudinis objectivæ exiſtentiam non quidem rigoroſe a priori, ſeu per cauſam, quod negat unice D. Thomas, & alii apud Haunoldum, cum Deus quavis cauſa careat, ſed quaſi a priori ex ejus poſſibilitate; quod affirmat D. Anſelmus apud Arriagam diſt. 1. de Deo ſect. 2. inferens Dei exiſtentiam ex eo, quod ſit Id, quo melius excogitari non poteſt. Ratio, cur hæc demonſtratio dicatur eſſe quaſi a priori, eſt quia cum

apud nos prius ſit rem, puta Antichriſtum, eſſe poſſibilem, quam exiſtere, dicitur eſſe aliquo modo a priori demonſtratio exiſtentiæ Dei, deducta ex ejus poſſibilitate. In qua tamen demonſtratione nunquam aſſumitur, quod eſt demonſtrandum, videlicet Deum exiſtere, quod immerito objiciunt Adverſarii. Neque dicat Haunoldus, quod dum dicimus ens purum, ſi ſignificamus ens reale, aſſumimus quod eſt demonſtrandum, ſi vero ens præſcindens a reali, vel chimærico, jam conciperetur aliquid præſcindens a bono, & malo: nam ſicut dum quæritur V. g. An ſit chimæra, viſio indeſtruibilis, Creatura ab æterno &c. concipitur aliquid, quod præſcindit ab ente reali, & chimærico; non quidem præciſione rigoroſa, (attingendo prædicatum, quod ſit compoſſibile tum cum ente reali, tum cum chimærico) ſed præciſione minus rigoroſa, quatenus non diſcernitur ex ipſis terminis, num viſio indeſtruibilis ſit ens reale, an chimæricum: ita cum dicimus, Nulla chimæra eſt ens purum, ex parte ſolius prædicati attingimus ens purum, non diſcernendo, Sit ne chimæra, nec ne? quod deinde conferendo cum prædicatis chimære, affirmamus evidens eſſe, quod non ſit chimæra ex ſuo conceptu, cum careat non ente, quod eſt unum ex conſtitutivis chimæræ.

QUÆSTIO IV.

De Appetitu Hominis erga Beatitudinem?

I. NOnnullis quæſitis perſtringemus ea, quæ paſſim inquiri ſolent circa Hominis appetitum erga Beatitudinem.

Quæritur itaque 1. Num appetitus noſter erga beatitudinem ſit innatus, an elicitus.

Reſp. eſſe innatum; & ex hoc innato appetitu nos per modum naturæ determinari etiam ad appetitum elicitum. Quod ſit innatus, probatur, quia omnis natura habet appetitum innatum erga ſuum perfectivum; eſt autem beatitudo, ſumma, & ultima perfectio naturæ rationalis; ergo ad illam homo tendit appetitu innato. Quod autem ex hoc ductu naturæ determinemur ad appetitum elicitum beatitudinis, conſtat experientia, ut advertit Auguſtinus lib. 13. de Civitate cap. 3. ubi refert hiſtoriam cujuſdam Mimi, qui cum promiſiſſet in theatro ſe divinaturum, quid omnes vellent, dixiſſe perhibetur: *Vili vultis emere, & caro vendere*. Sed oſtendit Aug. dictum Mimi fuiſſe falſum; forte enim nonnulli volebant juſto pretio vendere, ac emere; Unde ſubdit: *At ſi dixiſſet Mimus, Omnes beati eſſe vultis, miſeri eſſe non vultis, dixiſſet aliquid, quod nullus in ſua non agnoſceret voluntate; quicquid enim aliud quiſquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus ſat nota eſt, non recedit.*

Ex hoc autem quod appetitus erga beatitudinem ſit innatus, atque adeo naturaliter ſit debita beatitudo, ſequitur, quod ea obtenta ſecundum ſui eſſentialia, appetitus conquieſcat, nec poſſit non eſſe eſsentialiter Beatus, qui illam poſſidet; quamvis aliquando non ſit phyſice, & integraliter completa beatitudo, ſi leve aliquod bonum illi deſit. Propterea in diſputatione antecedenti quæſt. 8. diximus, quod ſi videns Deum videat ſe privandum ad tempus non ſolum amore fruitivo, ſed etiam ipſa Dei viſione, immo ad tempus fore cruciandum, dummodo videat non defuturam ſibi beatitudinem ſaltem naturalem in perpetuum, adhuc eſſet eſſentialiter beatus; quia ſcilicet carentia illa boni debiti levis vel non cauſat triſtitiam, eo quod animus abſorbeatur ab ingenti voluptate; ex Philoſopho enim lib. 6. Eth. 14. *Voluptas vehemens pellit dolorem*; vel ſi cauſaret aliquam mœſtitiolam, hæc impediret ſolum beatitudinem phyſice integram, non eſſentialem, ut patet in Chriſto Domino, qui in horto cum mœſtitia conjungebat eſſentialem beatitudinem: Sicut carentia digiti non impedit eſſentiam hominis, ſed ſolum ejus integritatem. Eſt autem mœſtitiola, carere ad tempus etiam ipſa viſione beata, quæ poſſidetur, quia quodcumque longum tempus relate ad æternitatem eſt veluti inſtans; carere autem per inſtans viſione Dei cum certitudine, quod ea ſit habenda in perpetuum, eſt carere levi bono: Contra vero qui videret in Deo viſo ſe privandum beatitudine etiam naturali in æternum, tunc, quia videret ſe privandum bono debito ingenti, eo ipſo careret beatitudine etiam eſſentiali; quia quanto magis Deum viſum diligeret, tanto magis triſtari deberet ex amiſſione tanti boni in perpetuum.

Quod ſi anima ſeparata videat in Deo, ſe privandam in perpetuum beatitudine corporis connaturaliter debita, adhuc videtur dicenda eſſentialiter beata, quia videtur eſſe carentia boni debiti levis pre bono, quod poſſidet ex viſione, ac fruitione Dei.

Quic-

Quicquid ſit, an beatitudinem eſſentialem haberet, qui videret in Deo decretum, quod eſſet privandus in æternum amore fruitivo, non vero viſione Dei? Probabiliter enim carentia tanti boni proprii naturæ, ac potentiæ rationalis videtur carentia boni debiti ingentis, trahens triſtitiam incompoſſibilem cum beatitudine eſſentiali.

II. Quæritur 2. An quicquid homo vult præter beatitudinem, ſeu finem ultimum, neceſſario velit propter illam?

Reſp. cum Vaſquez diſp. 6. cap. 2. Salas, Martinonio, quod homo quicquid vult præter beatitudinem, appetat propter illam ſolum interpretative. Ratio eſt, quia non appetimus bona particularia propter beatitudinem formaliter, & expreſſe, ut conſtat experientia: Neque virtualiter, ita ut ex intentione finis ultimi præterita procedant omnes intentiones finium particularium; multa enim amamus, quin præceſſerit amor ultimi finis, vel ſi præceſſerit, non perſeverat virtualiter, dum particularia bona amamus, ita ut influat, ac determinet ad iſtorum amorem: Nec demum habitualiter; tum quia non eſt neceſſe, quod præceſſerit intentio ultimi finis ad amorem bonorum particularium; tum quia etiamſi præceſserit, potuit tamen per voluntatem oppoſitam ejus habitualis perſeverantia interrumpi; Nam qui per peccatum deſerit amorem ultimi finis, non dicitur deinde alia bona appetere ex intentione ultimi finis habitualiter perſeverante; cum ea ſit interrupta per peccatum. Quare quicquid homo appetit præter beatitudinem, ſolum interpretative appetit propter illam, confuſe ſaltem, & abſtracto cognitam; quatenus quiſquis particulare aliquod bonum vult, aut malum fugit, ita cenſetur erga illud affectus, ut bonum totale, ad quod particulare ordinatur, eſset voliturus, ſi offerretur. Quod conſtat tum experientia, tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo ſi amamus bonum particulare, quia eſt pars beatitudinis, a fortiori integra beatitudo amaretur, ſi repræſentaretur. Hinc Aug. lib. de Epicureis cap. 4. dicit: *Qui bonus eſt, ideo bonus eſt, ut beatus ſit; & qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum eſſe ſperaret. Pone aliquem furem; quære ab illo, cur furtum facis? Ut habeam, inquiet, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? quia miſerum eſt non habere: ſi ergo miſerum eſt non habere, beatum putat habere.* Hactenus Aug.

Neque dicas, hinc ſequi, quod ea appetamus interpretative propter Deum, & ſic furem furari ex. gr. propter Deum. Nam quamvis hoc in aliquo bono ſenſu admittatur a nonnullis Thomiſtis apud Vaſquez diſp. 6. cap. 3. Verius tamen negandum; eſt enim aurium offenſiva hujuſmodi locutio; quia appetere aliquid propter Deum, proprie ſignificat appetere aliquid, ut placeamus Deo, quod non habetur in fure, quamvis appetat bonum inhoneſtum, ut bene ſit per illud, & interpretative, ut ſit perfecte beatus.

III. Quæritur 3. An homo habeat appetitum naturalem etiam ad beatitudinem ſupernaturalem?

Prima Sententia cum Scoto, Valentia apud Amicum diſp. 2. ſect. 14. affirmat. Secunda cum Ferrarienſi, & Conrado docet eſse in homine naturalem appetitum videndi Deum, ut Auctorem effectuum naturalium, quia ſcilicet homo naturaliter ex cognitione effectuum naturalium cupit eorum cauſam videre. Tertia omnino negat, naturalem appetitum viſionis beatæ competere Creaturæ. Ita Cajet., Suarez, Vaſquez, diſp. 22. cap. 2. Amic. lib. 1. & alii.

Dico equidem cum hac tertia ſententia, Nullum eſse in homine naturalem appetitum ad beatitudinem ſupernaturalem; Neque ad videndum Deum, ut Authorem effectuum naturalium.

Prob. Implicat dari inclinationem, & appetitum naturalem ad actum quoad ſubſtantiam ſupernaturalem; talis eſt beatitudo ſupernaturalis, & viſio Dei, etiam ut Auctoris effectuum naturalium; ergo implicat hujuſmodi appetitus naturalis. Major probatur, quia inclinatio naturalis ad terminum naturaliter inaſsequibilem repugnat, utpote quæ data eſset a natura non ſolum incaſsum, ſed etiam ad torturam: quare ſolum in intellectu datur capacitas, & potentia obedientialis ad viſionem, non aliter ac datur in anima V. gr. capacitas ad Unionem hypoſtaticam citra naturalem appetitum.

Ad id, quod objicitur pro ſecunda ſententia, reſpondetur, in homine eſse naturalem appetitum cognoſcendi Deum Authorem effectuum naturalium ea cognitione, quæ ſibi naturaliter eſt poſſibilis; non tamen cognitione intuitiva, quæ eſt ſupernaturalis, ſicut nec comprehenſiva, quæ eſt impoſſibilis.

IV. Quæritur ultimo, Num beatitudo apprehenſa neceſſitet in hac vita ad ejus amo-

mo-

morem, non ſolum quoad ſpecificationem, ita ut non poſſimus eam odiſſe, ſed etiam quoad exercitium, ita ut non poſſimus actum amoris erga illam ſuſpendere?

Reſp. probabilius eſſe, quod neceſſitet etiam quoad exercitium. Ita Maurus quæſt. 18. contra Scotum in 4. diſt. 49. quæſt. 11. Probatur: omnis potentia trahitur neceſſario a ſuo objecto, quoties apparet depuratum a contrario; v. g. oculus non poteſt per imperium voluntatis non videre coloratum propoſitum; intellectus quamvis imperio voluntatis ſubdatur relate ad probabilia, at relate ad objectum evidens communius docent, non ſubdi imperio voluntatis, ita ut poſſit actum ſuſpendere; ergo nec voluntas circa bonum, quod apparet depuratum ab omni malo, ut eſt beatitudo, poterit amorem ſuſpendere; Sicuti nec poterit ſuſpendere odium, apprehenſa miſeria, ut conſtat experientia.

Confirm. 1. quia voluntas eſt potentia rationalis: ergo ſicut non poteſt odiſſe bonum, eo quod nulla in eo appareat ratio mali, unde odio habeatur; ita nec poteſt a puro bono ſuſpendere amorem, cum nulla in objecto ſit ratio non amandi.

Confirm. 2. a poſteriori, quia motus primo primi non ſunt liberi, idque non aliunde, niſi quia eorum objectum proponitur ut bonum purum; v. g. homo, inflicta ſibi alapa, ſtatim vult ſumere vindictam abſque ulla libertate, & culpa, quia intellectus proponit pure bonum vindictæ, quin proponat ullum malum, & motivum abſtinendi ab illa; ergo apprehenſa beatitudine, voluntas neque libertatem contrarietatis, neque contradictionis habebit erga illam.

V. Objic. 1. Poteſt in beatitudine apprehendi ratio aliqua, cur non ametur, eo modo, quo apparet in Deo; nempe ſi ejus amor appareat incommodus, aut incompoſſibilis cum voluptatibus vitæ præſentis; ergo poteſt beatitudo apprehenſa in hac vita non amari.

Reſp. argumentum probare, quod poſſit etiam odio haberi: Quare nego antecedens: quando enim beatitudinis amor apparet incommodus, tunc beatitudo non apparet ut purum bonum, quale eſt in ſe, ſed ut trahens malum; & ideo nil mirum, quod ſub eo conceptu poſſit etiam odio haberi; ſicut ex hoc capite poteſt etiam a peccatoribus odio haberi Deus.

VI. Objic. 2. Si beatitudo in univerſali, & in confuſo cognita neceſſitaret quoad exercitium ad ſui amorem, a fortiori neceſſitaret cognita in particulari, quippe quæ diſtinctius cognoſceretur; atqui viſio beatifica cognita a nobis in particulari, & ipſemet Deus non neceſſitat in hac vita ad ſui amorem; ergo neque beatitudo cognita confuſe, & in univerſali.

Confirm. quia ſi neceſſitaret ad actum amoris, eo ipſo neceſſitaret ad actum amoris intenſiſſimum; omnis enim actus neceſſarius eſt intenſus, quoad ejus fieri poteſt.

Reſp. veram eſſe ſequelam, ſi cætera ſint patria, hoc eſt ſi tam beatitudo in univerſali, quam in particulari repræſentetur ut purum bonum; ſecus vero ſi in particulari repræſentetur ut nobis aliquatenus mala, & incompoſſibilis cum aliis bonis; tunc enim non ſolum non neceſſitat ad amorem, ſed poſſumus illam odiſſe.

Ad conf. concedo, actum fore intenſum ea intenſione, quæ hic, & nunc eſt poſſibilis, ut dicitur de viſione oculari, de intellectione, & de aliis actibus vitalibus neceſſariis: cæterum ſicut voluntas poteſt intenſiorem viſionem ocularem, vel intellectionem efficere, intenſius applicando potentiam viſivam, vel intellectivam; ita pariter actus ſuos neceſſarios poteſt intenſiores efficere, ſi magis applicet ſe ad illos; Et ſicut poteſt indirecte prohibere viſionem ocularem, & cognitionem, v. gr. claudendo oculos, & applicando intellectum ad alia; ita poteſt indirecte hujuſmodi actus ſuos prohibere.

DISPUTATIO III.

De Angelis Quoad eorum naturam.

POſt Diſputationes de Deo ſecundum ſe conſiderato, quatenus unus, & Trinus eſt, incipit Angelicus diſputare de Deo reſpective ad Creaturas, atque adeo de Creaturis in ordine ad Deum. Et primo quidem de Creatura intellectuali ſecundum ſpeciem nobiliſſima, hoc eſt de Angelica, quæ primum opus divini exemplaris eſt, increatæ pulchritudinis expreſsio, ſignaculum divinitatis, & divinarum perfectionum ſpeculum lucidiſsimum. Nos poſt conſiderationem Beatitudinis quoad ejus formam, & objectum, pergimus, ut præmiſimus, eandem

dem conſiderare quoad ſubjectum beatificabile, præſertim Angelicum: & primo quidem quæ ad Angelorum naturam ſpectant, breviter delibabimus, inquirendo in hac diſputatione eorum exiſtentiam, ſimplicitatem, diverſitatem ſpecificam, ac numericam, locum, & motum. In ſequentibus vero, quæ ſpectant ad eorum intellectum, & voluntatem.

QUÆSTIO I.

Utrum certa ſit certitudine naturali Angelorum exiſtentia.

I. ANgelus ex Gregorio homil. 4. in Evang. idem ſonat, ac Miſſus; cum enim frequenter cœleſtes Spiritus a Deo mittantur, idcirco Angelorum nomen ſortiti ſunt; unde nomen iſtud eorum munus explicat, non naturam. Eos de facto exiſtere, docet Fides contra Sadducæos, & definit Concilium Lateranenſe dicens: *Utramque de nihilo Deus condidit creaturam, corporalem, & ſpiritualem, Angelicam, & mundanam*. Difficultas tamen eſt, an eorum exiſtentia ratione naturali demonſtrari poſſit? Communius cum Valentia, Amico contra Suarez docent, ſolum conjecturaliter, & valde probabiliter ſuaderi poſſe a poſteriori, puta a motu Cœlorum, ab incantationibus magicis, ab eo, quod experimur in Energumenis, qui variis linguis loquuntur, manifeſtant longinqua, &c. hujuſmodi enim effectus non videntur refundi poſſe in Deum immediate, quia indignum eſt Philoſopho recurrere ad primam cauſam, quando poteſt aſſignari cauſa ſecunda effectuum naturalium. Nec videtur poſſe Cœlorum motus refundi in ipſorum naturam; quia cum moveantur irregulariter, præſertim Aſtra errantia, videntur requirere Intelligentiam, a qua moveantur. Neque refundi poſſunt in animas ſeparatas: quia ſi iſtæ unitæ corpori vix poſſunt proprium corpus movere, quomodo poterunt tantas vires exhibere, dum ſunt in ſtatu innaturali? Hæc tamen ratiocinatio communiter non reputatur demonſtrativa; unde dubitatur, num aliunde demonſtrari poſſit exiſtentia Angelorum?

II. Dico 1. ratione naturali oſtenditur poſſibilitas naturæ Angelicæ, ſeu ſubſtantiæ completæ omnino immaterialis. Ita communiter apud Suarez diſp. 35. metaph. ſect. 1. Vaſquium, & alios.

Prob. quia immaterialitas non pugnat cum ſubſtantia completa; ergo eſt poſſibilis ſubſtantia completa immaterialis, ſeu natura Angelica. Antecedens probatur tum negative ſolvendo difficultates in contrarium; tum poſitive, quia non pugnat immaterialitas cum ſubſtantia incompleta: anima enim rationalis de facto eſt ſubſtantia immaterialis, incompleta, & quaſi inchoata, cujus operatio originem ducit ab entibus materialibus ſubminiſtrantibus ſpecies ſenſibiles, & materiales; ergo neque pugnat immaterialitas cum ſubſtantia completa, & perfecta.

Confirm. quia cauſa efficiens univerſim tendit ad aſſimilandum ſibi effectum; ergo quo effectus eſt ſimilior alicui cauſæ, eo eſt aptior, ut ab ea producatur; ſed natura Angelica præ aliis eſt ſimillima primæ cauſæ; ergo eſt aptiſſima, quæ a Deo producatur: atque adeo eſt poſſibilis.

III. Dico 2. non ſolum conjecturaliter, & valde probabiliter Angelorum exiſtentia ſuadetur ex eorum effectibus, ſed etiam certa videtur certitudine naturali. Ita Suar. loc. cit. & lib. 2. de Deo c. 9. Eſpar. Maur. qu. 25. de Deo n. 28. qui docent, Angelorum exiſtentiam demonſtrari ex D. Thom. 1. p. quæſt. 50. & 2. contra gentes c. 56. contra Valentiam, Amic. & alios communius.

Oſtenditur autem ex pulchritudine, & perfectione Univerſi ſic. Deus condidit Univerſum ſimpliciter optimum, ſeu omni perfectionum genere abſolutum, prout requiritur ad Divinas perfectiones apte exprimendas; atqui ad hujuſmodi perfectionem Univerſi requiritur exiſtentia Angelorum; ergo Deus condidit Angelos; atque adeo certum eſt certitudine naturali, eos exiſtere. Major ab omnibus naturali inſtinctu admittitur; unde dicenda eſt propoſitio naturalis: Conſtat etiam ex eo, quod communiſſime Patres, Concilia, Philoſophi, ac Theologi docent, Deum ſcilicet non ſolum optime, ſed etiam optimum ſemper operari, ſeu non ſolum optimum formaliter, verum etiam materialiter. D. Thom. 1. p. quæſt. 47. art. 3. ex Philoſopho 2. de Cœlo 34. dicit: *Natura ſemper facit quod eſt optimum*. Aug. lib. 1. de lib. arb. cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc ſcias feciſſe Deum, tanquam bonorum omnium conditorem*; & Concilium Francofordienſe apud Munieſſam de Incarn. diſp. 7. ſect. 3. *Credamus, Deum omnia velle, quæ meliora ſunt*. Proinde multi cum Ruiz, Mau-

Mauro quæſt. 51. de Deo, P. Thyrſo Gonzalez tom. 3. diſp. 11. docent, *Deum ad optimum moraliter neceſſitari:* quam ſententiam propugnabimus in de Incarnatione. Quare negari non poteſt, Univerſum de facto eſſe artefactum optimum, ac perfectum, Sapientiam, Potentiam, ac reliqua Divini Opificis attributa exprimens perfectiſſimo modo.

Minor itaque, quod ſcilicet ad perfectionem Univerſi optime conſtituti requiratur Angelorum exiſtentia, prob. ſic: Illud dicitur perfectum in ſua ratione, quod eſt maxime aptum ad finem ſuum; atqui finis a Deo intentus in creatione Univerſi eſt ſuarum perfectionum manifeſtatio, & communicatio ſuæ bonitatis, & ad hunc finem maxime ſpectant intelligentiæ creatæ; ergo ſpectat ad perfectionem Univerſi exiſtentia Angelorum. Major eſt certa. Minor admittitur quoad primam partem: tum quia Prov. 14. dicitur: *Omnia propter ſemetipſum operatus eſt Deus;* tum etiam quia omne agens ponendo effectum intendit ponere reale imaginem ſui, quoad ejus fieri poteſt, perfectam; ergo a fortiori idem dicendum de Deo agente perfectiſſimo. Quoad ſecundam partem probatur. Illud maxime ſpectat ad finem illum a Deo intentum in creatione Univerſi, quod maxime divinam perfectionem exprimit, ac repræſentat; hujuſmodi autem ſunt intelligentiæ creatæ, utpote Deo præ cæteris creaturis ſimillimæ; ergo ad finem illum maxime ſpectant intelligentiæ creatæ.

Confirm. Ad perfectionem artefacti ſpectat manifeſtare quantum fieri poteſt omnem ſapientiam, & perfectionem Artificis, ſicut ad perfectionem effectus manifeſtare perfectionem ſuæ cauſæ; cum autem Deus primus artifex, & prima cauſa non poſſit unica creatura, aut uno entium genere apte exprimi, ideo oportuit Univerſum condere conflatum ex iis rerum ordinibus, & generibus, quæ ad talem finem maxime conducerent; atqui inter gradus entium, quibus maxime manifeſtantur divinæ perfectiones, & bonitas communicatur, perfectiſſimus eſt gradus naturæ intellectivæ ſimplicis; ergo ad hunc finem oportuit Angelos condere. Unde David invitans creaturas omnes ad Dei gloriam manifeſtandam incipit ab Angelis dicens: *Laudate Dominum de Cælis &c. Laudate eum omnes Angeli ejus*, quod etiam habetur in Cantico trium puerorum. *Benedicite omnia opera &c. Benedicite Angeli Domini Dominum.*

IV. Objic. 1. Ad finem a Deo intentum in condendo Univerſo ſatis eſt, quod condiderit naturam humanam, quæ eſt in ordine intellectuali, quamvis non ſit perfectiſſima ſpecies in tali genere; ergo nonniſi certitudine fidei certum eſt, dari Angelos, & ſolum probabiliter, & conjecturaliter poteſt eorum exiſtentia ratione naturali ſuaderi.

Reſp. nego antecedens. Ratio eſt, quia gradus naturæ intellectivæ in homine eſt ſolum inchoatus, & valde imperfecte exprimens primam cauſam, & intellectivitatem divinam; ergo debuit dari gradus intellectivus perfectus, qui ſuum prototypum, quoad ejus fieri poſſet, adumbraret. Etenim ſicut Univerſum non diceretur ſimpliciter perfectum, ſi in genere viſivi daretur ſolum Veſpertilio, aut Talpa, in genere animalis ſolum vermes, & zoophita, quæ ſunt prope plantas; ita neque eſſet ſimpliciter perfectum, ſi in genere intellectivi (qui eſt perfectiſſimus gradus entium, & nullo alio compenſabilis) daretur ſolum Anima rationalis, quæ ſub tali genere ſe habet ut noctua ad lumen Solis, ut notat Philoſophus 2. Metaph. 1. dicens: *Ut veſpertilionum oculi ad lumen diei ſe habent, ita & intellectus noſter ad ea, quæ manifeſtiſſima omnium ſunt:* ſicut enim vis motiva corporum in homine eſt pene nulla præ vi motiva corporum propria Angelorum; ita vis intellectiva. Præterquamquod, ſi præter hominem, qui eſt gradus medius compoſitus ex materiali, & ſpirituali, datur in Univerſo gradus infimus pure materialis, a fortiori dari debuit gradus ſupremus pure immaterialis, qui librum hunc Univerſi affabre a Deo elaboratum perlegat, & intelligat, atque ejus conditorem maxime manifeſtet ſimul, & commendet.

V. Objic. 2. Si eſſet poſſibilis materia Spiritualis, corpus ſimplex, & alia hujuſmodi, nemo dixerit ea de facto dari ex hoc præciſe, quod ſpectant ad perfectionem, & pulchritudinem Univerſi; ergo neque ex hoc capite dari debent Angeli.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Regula generalis ex Suario loc. cit. hæc eſt: In creaturis, quæ genere differunt, & in quibus maxime manifeſtatur perfectio Conditoris, adeo ut non poſſit earum perfectio aliunde compenſari, tenet illatio; eſt poſſibilis hujuſmodi Creatura conſtituens novum ordinem in Univerſo; ergo de facto datur: In ſpeciebus vero, aut individuationibus) creaturarum non tenet illa-

illatio a poſſibilitate ad exiſtentiam. Ratio eſt, quia creaturarum ſpecies, & individuationes ſunt infinitæ; & in hoc ipſo commendatur maxime divina potentia, quod nunquam adæquetur, numquam exhauriatur. Quare ut Univerſum ſit ſimpliciter optimum, ſatis eſt, ſpecies, & individua fuiſſe poſita in pondere, & menſura juxta diſpoſitionem providentiæ; ita ut harmoniam conficiant. Contra vero quia gradus entium, & genera, quibus creaturæ aſſurgunt uſque ad ſupremum intellectivi, ſunt finita, idcirco ex eorum poſſibilitate infertur exiſtentia; aliter Univerſum eſſet defectuoſum; præſertim ſi abeſſet ſupremum genus intellectivi, quod ex communi omnium ſenſu non habet præſtantius ſupra ſe, quia in creaturis nulla perfectio major intellectivitate. Denique in ſpeciebus ſubalternis, ſeu in generibus, quæ ſunt ſub genere ſupremo, neque valet illatio a poſſibilitate ad exiſtentiam, quoties earum perfectio poſſet aliunde compenſari: ex. gr. non tenet illatio, eſt poſſibile corpus ſimplex; ergo datur; quia ſcilicet non habet aliam perfectionem ſupra corpus compoſitum, quam ſimplicitatem, & incorruptibilitatem, quæ perfectiones reperiuntur in Angelis; unde ex carentia corporis ſimplicis non arguitur defectuoſum Univerſum, quia ejus perfectiones aliunde compenſantur. Idem dicas de Angelo compoſito ex materia ſpirituali, & forma Angelica; aſſurgit enim hic Angelus ſupra hominem per hoc, quod intelligat, & non per ſpecies acceptas a ſenſibilibus; per hoc, quod non ſit corruptibilis &c. atqui hujuſmodi perfectiones reperiuntur in Angelo ſimplici; ergo carentia Angeli compoſiti in Univerſo compenſatur aliunde, & ideo non tenet illatio a poſſibilitate ad exiſtentiam.

VI. Hinc ſequitur 1. creaturam eſſentialiter indeſtruibilem, impeccabilem, creatricem, intelligentem per propriam ſubſtantiam abſque ulla compoſitione, & alias hujuſmodi creaturas vere oſtendi impoſſibiles per hoc, quod non dentur; utpote quæ conſtituerent novum gradum entium per ſe facientem ad perfectionem Univerſi, & ad manifeſtandas divinas perfectiones, quin poſſet harum ſpecialis perfectio aliunde compenſari.

Sequitur 2. Ordinem gratiæ, & gloriæ debuiſſe in Univerſo dari, poſita ejus poſſibilitate; cum ex illo majeſtas conditoris maxime manifeſtetur. Ita Suarius loc. cit. contra Eſpar. quæſt. 1. de Angelis art. ult. Ubi notandum, ordinem gratiæ, & gloriæ conſtitui per ea accidentia ſupernaturalia, quæ a nulla natura, ſeu ſubſtantia creata ſunt exigita; exiguntur tamen ab Univerſo in quantum condito ad manifeſtandam perfectiſſimo modo gloriam Conditoris; immo potius ea exiguntur ab ipſa Divina Bonitate, quæ cum ſumma libertate phyſica inclinatur ad optimum. Diverſimode igitur exiguntur in Univerſo Angeli, ac Ordo gratiæ, & gloriæ; illi exiguntur ad complementum naturale Univerſi, atque adeo tanquam naturæ habentes in ſe principium motus, & quietis: Ordo vero ſupernaturalis requiritur ad perfectionem Univerſi ſupernaturalem, & tanquam quid indebitum cuicumque naturæ creatæ. Ex quo fit, difficilius probari poſſe ratione naturali poſſibilitatem ordinis gratiæ, & gloriæ, quam poſſibilitatem Angelorum; quia ſcilicet intellectus vi ſua naturali poteſt quidem rerum naturas aſſequi, non tamen quod eſt ſupra naturam.

Sequitur ultimo, idem dicendum de Unione hypoſtatica, quæ pariter debuit exiſtere, attento fine Univerſi, poſita ejus poſſibilitate. Debuit tamen ejus exiſtentia non fuiſſe a primordiis naturæ, ut exiſteret modo conſentaneo, & diu expectata, tanquam omnino indebita ad naturale complementum Univerſi.

VII. Objic. 3. Univerſum ut poſſit ab omnibus dici naturæ ductu perfectum, ſufficit, quod ſit aptum ad ſuam cauſam, & Artificem manifeſtandum, non vero quod manifeſtet omni manifeſtatione poſſibili; ergo quamvis circumſcripta natura Angelica, non manifeſtarentur Divinæ perfectiones perfectiſſimo modo, adhuc Univerſum diceretur perfectum.

Confirm. quia unumquodque Dei opus eſt perfectum eo ipſo, quod eſt aptum ad finem a Deo intentum in eo condendo; ergo Univerſum adhuc ſine Angelis poſſet eſſe perfectum, ſi Deus non intendiſſet per Univerſum manifeſtare ſe perfectiſſimo modo.

Reſpond. Univerſum dici perfectum, quia eſt aptum manifeſtare Divinas perfectiones omni manifeſtatione poſſibili extenſive, licet non intenſive; Sicut enim cognitio, ſeu Viſio Dei, ut ſit perfecta imago intentionalis illius, ſatis eſt, quod manifeſtet omnia ejus attributa, quamvis non repræſentet omni claritate poſſibili; ita Univerſum, quod eſt imago realis Dei, ut ſit perfectum, debet omnes perfectiones Divinas adum-

adumbrare; eſto non manifeſtet omni poſſibili perfectione intenſive; eo quod ſint poſſibiles aliæ, & aliæ ſpecies creaturarum perfectiores infinitæ. Quod ſi hoc non ſufficeret, & requireretur, Univerſum adhuc deberet dici opus perfectum, etiamſi eſſet tuguriolum, in quo degerent duo tantum homines cæci, & claudi, noctuæ, zoophita &c. quod nemo dixerit; quandoquidem neque poſſet dici perfectum Univerſum, etiamſi in eo darentur ſolum Angeli; ſicut non eſſet pulchrum Cœlum, ſi in eo eſſent tantum ſidera; nec pulchrum corpus humanum, ſi in eo eſſent tantum oculi; dicente Auguſtino lib. 9. de Civit. cap. 15. *Ordinem, ſeu pulchritudinem eſſe parium, diſpariumque congruam diſpoſitionem.*

Ad confirm. diximus, finem a Deo intentum in condendo Univerſo fuiſſe manifeſtationem ſuæ gloriæ perfectiſſimo modo. Cæterum illud dicitur perfectum ſimpliciter, quod non ſolum eſt aptum ad finem ſuum, ſed etiam eſt aptum ad finem optimum. Hinc media, quæ poteſt adhibere v. gr. Dæmon ad conferendam alicui ſanitatem imperfectam, ſi ſint apta, dicuntur quidem perfecta; non tamen ſimpliciter, ſed ſecundum quid, quia non ſunt apta ad inducendam ſanitatem perfectam: Nec concio dicitur optima ſimpliciter, ſi collineet quidem ad finem a concionatore ſibi præfixum, ſed non ad finem optimum, aut ſi non manifeſtet omnem concionatoris peritiam: Nec Deus diceretur poſuiſſe Univerſum perfectum ſimpliciter, ſi poſuiſſet illud tuguriolum, in quo eſſent duo tantum homines cæci, & claudi cum noctuis, & zoophitis, quia non ordinaret illud ad finem ſimpliciter optimum. De facto tamen Univerſum naturæ inſtinctu dicitur optimum ſimpliciter; decet enim, Deum non ſolum ponere media aptiſſima ad finem ſibi præſtitutum, ſed etiam, & quidem a fortiori, præfigere ſibi finem optimum; ergo cum ad hunc finem requiratur exiſtentia Angelorum in Univerſo, certum eſt certitudine naturali, eos exiſtere.

VII. Ex dictis colliges, Deum condidiſſe Univerſum non ſolum optimo modo, (hoc eſt actu optimo conformi primæ regulæ, intendendo Gloriam Divinam,) ſed etiam optimum ſimpliciter; unde D. Tho. 1. p. quæ. 47. art. 2. dixit; *Deus fecit Univerſum optimum ſecundum modum creaturæ*; modus autem creaturæ eſt, ut ſit optima non ſolum formaliter, ſed etiam materialiter; ergo Deus utroque modo fecit Univerſum optimum. In creaturis tamen, in quibus eſt abire in infinitum, Deus non fecit optimum, quia in iis optimum eſt impoſſibile; ſolum datur in iis optimum relate ad optimum Univerſi, in quo ſenſu Sap. 11. dicitur: *Univerſa in pondere, menſura, & numero diſpoſuiſti*; ſicuti quamvis oculus v.gr. præſtet pedi, at relate ad corpus humanum præſtat habere duos oculos, & duos pedes, quam habere quatuor oculos ſine pedibus; etenim, ut loquitur Apoſt. 1. ad Cor. 11. *Si totum corpus oculus, ubi auditus, ubi odoratus? quod ſi omnia eſſent unum membrum, ubi corpus?* Quare in eo numero, pondere, & menſura Deus omnia condidit, quæ ad conſtituendum corpus Univerſi maxime conferrent; & quia ſine Angelis caruiſſet Univerſum creatura perfectiſſima, a qua præ cæteris Deus adumbraretur, ideo conſtat, Angelos condidiſſe.

QUÆSTIO II.

Num ſit poſſibilis Angelus compoſitus ex materia ſpirituali, & forma Angelica?

I. Certum eſt, Angelos non eſſe corporeos, neque corporeitate ſimplici, neque compoſita ex materia corporea, & forma ſpirituali, ut eſt homo. Quare erravit Tertul. docens, *Deum, Angelos, & animam rationalem eſſe corporeos*. Ratio eſt, quia in Lateranenſi definitur, *Deum condidiſſe naturam Spiritualem, & corporalem, Angelicam, & mundanam*; tum etiam quia Patrum, & Scholaſticorum omnium conſenſus id docet; unde eſto non ſit de fide, Angelos eſſe ſpirituales, ut communius docent, non poteſt tamen abſque temeritate negari. Denique Angelis tribuitur poſſe penetrare corpora, poſſe Deum videre, & eſſe perfectiores hominibus; ergo ſunt ſpirituales. Utrum autem conſtare poſſint materia ſpirituali non exigitiva quantitatis, ſed penetrabili cum corpore, lis eſt apud Doctores.

II. Dico equidem 1. Angelos non conſtare de facto ex materia ſpirituali, & forma Angelica. Ita communiter contra Alenſem, Bonav. Richardum.

Prob. tum ex communi conſenſu Theologorum apud Granad. contr. 3. & Patrum dicentium cum D. Dionyſ. de Divinis Nom. c. 4. & 7. *Angelos eſſe immateriales, ab omni*

mni materia ſolutos: tum etiam quia, ſi conſtarent materia, & forma, certe talis forma eſſet materia, qua moverentur, viverent & intelligerent; ſi autem hujuſmodi animæ Angelicæ darentur, aliquando earum facta fuiſſet mentio in Sacris Bibliis, ut apte ratiocinatur Arrubal; quare cum de iis nullum veſtigium habeatur, dicendum de facto non dari.

Neque dicas, dari debere propter ornatum Univerſi multiplicitatem ſpecierum, & individuorum; ergo etiam varietatem hanc Angelorum ſimplicium, & compoſitorum. Negatur enim conſequentia; pertinet quidem ad ornatum aulæ regiæ varietas graduum perſonarum, & in unoquoque gradu multitudo cum æqualitate, ut habeatur anicitia inter æquales, & debita ſubordinatio inferiorum ſuperioribus; at non pertinet quicumque gradus perſonarum intermedius poſſibilis, nec quæcumque æqualium perſonarum multitudo; ergo quamvis ad ornatum Univerſi ſpectet multitudo ſpecierum, & individuorum; at non idcirco dari debet omnis varietas ſpecierum poſſibilis, ſed ea tantum, quæ conſtituit novum gradum reliquis præſuppoſitis perfectiorem, qua Univerſum longe pulchrius evadit, & aptius Divinas perfectiones exprimit.

III. Dico 2. nulla apparet convincens ratio, unde dici debeant impoſſibiles Angeli compoſiti ex materia, & forma, utraque Spirituali; Ita Derchennis diſp. 1. c. 2. Arriaga hic diſp. 3. ſect. 4. & alii ex Bonav. Aureol. Richar.

Prob. concluſio, tum negative; tum etiam quia poteſt Anima rationalis facere unum per ſe cum materia corporea; ergo a fortiori poterit forma Spiritualis Angelica facere unum per ſe cum materia Spirituali; eſto enim materia Spiritualis non deſerviret ad operationes, recipiendo ſpecies intelligibiles; (quod tamen negat Arriaga) poteſt tamen deſervire, ut forma ſit in ſtatu naturali, & completo, & connaturaliter operetur, eo pacto quo materia corporea deſervit formæ materiali tam ſubſtantiali, quam accidentali, v. gr. tam formæ ignis, quam formæ caloris, ſolum ut exiſtat, & operetur connaturaliter, non vero ut poſſit ſimpliciter operari; Nam etiam in Euchariſtia calor naturaliter calefacit, pariterque forma ignis extra ſubjectum naturaliter combureret; licet non exiſteret naturaliter, nec operaretur modo omnino connaturali.

Confirm. 1. quia magis eſt ſpiritum a corpore perfici, quam ſpiritum a ſpiritu, ut patet, quia Angelus nequit ab accidente corporeo perfici, poteſt autem ab accidente ſpirituali; ergo ſi poteſt forma ſpiritualis, nempe anima rationalis, perfici a materia corporea; a fortiori poterit forma Angelica perfici a materia ſpirituali, quippe magis proportionata, quam ſit forma corporea.

Confirm. 2. quia non repugnant Angeli compoſiti ex natura, & ſubſiſtentia, ut communiter docent ex illis Apoſt. verbis; *Nunquam Deus Angelos apprehendit*; quibus ſignificatur, potuiſſe Angelos aſſumi, atque adeo habere ſubſiſtentiam propriam amiſſibilem, & diſtinctam a natura; (quam ſuppono contra Scotiſtas eſſe modum ſubſtantialem) ergo neque repugnant Angeli compoſiti ex materia, & forma ſpirituali. Sicut enim ſubſiſtentia deſervit tantum ad complendam naturam, ut poſſit proxime operari, reddendo operationes juris operantis; ita poteſt a forma ſpirituali exigi materia ſpiritualis, præciſe ad complendam naturam, ut poſſit proxime operari connaturaliter, reddendo operationes compoſiti connaturaliter operantis; Eo modo, quo de facto exigitur ab anima ſeparata materia corporea, ut poſſit connaturaliter exercere operationes intellectuales, quas cæteroqui poteſt etiam exercere abſque ſuo naturali complemento. In eo autem differt materia ſpiritualis a ſubſiſtentia, quod per ſubſiſtentiam natura completa in eſſe naturæ compleatur in eſſe ſubſtantiæ, ac reddatur alteri tanquam ſuppoſito incommunicabilis: contra vero per materiam ſpiritualem completur forma in ratione naturæ, ſeu in ratione principii motus, & quietis, redditurque alteri incommunicabilis, tanquam ſubjecto.

IV. Objic. primo. Si eſſet poſſibilis materia ſpiritualis complens formam in eſſe naturæ, deberet deſervire ad operationem totius compoſiti; atqui materia ſpiritualis nullatenus deſervire poteſt ad operationes formæ, ſeu compoſiti; ergo non haberet rationem materiæ, atque adeo eſſet eſſentialiter ſuperflua, & impoſſibilis. Major eſt certa: niſi enim materia deſerviret ad operationes, non eſſet ſeminatura, complens cum altera ſeminatura adæquatum principium motus, & quietis, ſeu principium operativum. Minor probatur, quia materia ſpiritualis non deſerviret ad operationes formæ Angelicæ, puta intellectio-

nes, eo modo, quo materia corporea deſervit animæ rationali ad recipiendas ſpecies materiales a ſenſibilibus, ut inde abſtrahat ſpecies intelligibiles, ſiquidem ſpecies materiales non apte recipiuntur in ſubjecto ſpirituali. Neque deſerviret ad recipiendas ſpecies intelligibiles, aut operationes rationales, ut opinatur Arriaga loco citato, & Alenſis apud Amicum diſp. 3. ſect. 4. nam ſi anima ſeparata poteſt ſpecies intelligibiles ad ſuas operationes adæquate recipere, & ſuſtentare, a fortiori id poterit hæc forma ſpiritualis, quæ in vi intellectiva præſtat animæ rationali; ergo nullatenus materia ſpiritualis deſervire poſſet ad operationes compoſiti.

Confirm. quia materia, ut faciat unum per ſe cum forma, debet illam vel ſuſtentare, ut ſuſtentantur formæ materiales; vel recipere, ut recipitur anima rationalis, & illam aliquatenus ad operationes adjuvare; atqui materia ſpiritualis neque poteſt ſuſtentare formam ſpiritualem, quia forma ſpiritualis eo ipſo ac eſt ſpiritualis, poteſt extra materiam operari, & exiſtere; unde non dependet a cauſa ſuſtentante; neque poteſt formam ſpiritualem recipere adjuvando illam ad operandum; cum poſſit forma ſpiritualis extra materiam, atque adeo ſine concurſu materiæ naturaliter operari: ergo materia ſpiritualis non poteſt facere unum per ſe cum forma Angelica; atque adeo non habet rationem materiæ.

Reſpond. conceſſa majore, nego minorem: materia enim ſpiritualis multipliciter deſervire poteſt ad operationes totius; unde poteſt habere rationem materiæ, ſeu ſeminaturæ, concurrentis ad operationes mere paſſive, & non active; nec eo modo, quo concurrit ſubſiſtentia, quæ neque efficit, neque recipit operationes, ſed ſolum reddit illas proprias talis ſuppoſiti.

Primo itaque dici poteſt cum Arriaga, quod materia ſpiritualis deſerviret ad recipiendas, & ſuſtentandas ſpecies intelligibiles adæquate, & ad ſuſtentandas inadæquate operationes intelligibiles; ſi enim anima rationalis juxta communiorem ſententiam indiget materia corporea ad ſuſtentandas inadæquate operationes ſenſitivas; quæ cum ſint vitales, debent eſſe ab intrinſeco, ſeu eſſe in anima, a qua procedunt; & cum ſint materiales, debent eſſe in materia; unde inadæquate ſuſtentantur a materia, & inadæquate ab anima; quidni pariter poſſit dari forma ſpiritualis, cujus operationes ſpirituales inadæquate a forma ſpirituali, & inadæquate a materia ſpirituali ſuſtententur?

Neque obſtat, quod ſi poteſt anima rationalis ſeparata ſuſtentare adæquate ſuas operationes, & ſpecies intelligibiles, debeat id etiam poſſe forma iſthæc Angelica, utpote perfectior. Nam primo non tenet hæc argumentatio; Poteſt materia corporea ſuſtentare accidentia materialia; ergo etiam poteſt forma, quæ eſt perfectior, atque adeo in forma, & non in materia ſuſtentantur; ergo neque tenet hæc alia illatio; Poteſt anima ſeparata ſuſtentare ſpecies intelligibiles; ergo etiam forma Angelica, quæ eſt perfectior; quandoquidem ex perfectione habetur vis ſuſtentativa, qua adjuvetur agens ad effectum. Et ratio utriuſque eſt, quia non omnis perfectio, quæ reperitur in ente imperfectiori, reperiri debet in perfectiore; incorruptibilitas v. g. reperiri poteſt in compoſito cœleſti, quin reperiatur in humano; & potentia viſiva perfectior eſt in Aquila, quam in homine; ergo poteſt vis ſuſtentandi ſpecies reperiri in anima rationali, quin ſit in forma Angelica; quia perfectio major formæ Angelicæ præ anima rationali conſiſteret tum in hoc, quod ordinaretur ad compartem ſpiritualem; tum in eo, quod poſſet immediate intueri ſpiritus, quod non poteſt anima conjuncta corpori; tum etiam ex eo, quod non poſſet naturaliter ſeparari a ſuo comprincipio ſpirituali; quandoquidem non daretur agens naturaliter corruptivum talis compoſiti, ut dicitur de formis corporum cœleſtium, ſi hæc ſint incorruptibilia. Quare ſicut materia corporum cœleſtium de ſe eſt indifferens ad has, vel illas formas cœleſtes, ſive numero, ſive ſpecie diverſas, juxta varias opiniones, adeo ut, una obtenta, non poſſit naturaliter ad aliam tranſire ob cœlorum incorruptibilitatem; ita materia ſpiritualis.

Adde deinde, non eſſe certum, omnes Angelos de facto, etiamſi ſimplices, eſſe perfectiores hominibus. Graves enim Auctores apud Herreram putant, multos Angelos ſpectata eorum debili intellectivitate, eſſe inferiores natura humana; inter quos Dæmones, qui manſerunt in aere, dicti Lemures, & Larvæ: ergo a fortiori poterit eſſe imperfectior homine Angelus compoſitus. Et ratio eſt, quia poteſt Angelus eſſe perfectior homine ex genere, quamvis non ſit ex toto genere; ſicuti ſcientia ex genere eſt perfectior fide, non ta-

tamen ex toto genere, ut explicavimus diſp. de Beatitudine quæſt. 4. Sic incorruptibile ex genere præſtat corruptibili, quamvis homo præſtet Cœlis incorruptibilibus. Quare eſto cum fere communiſſima admittendum ſit, de facto omnes Angelos eſſe longe præſtantiores homine in vi intellectiva, quatenus intelligunt ſpeciebus univerſalioribus, & clarioribus; non videtur tamen negari poſſe poſſibilitas Angeli, ſive ſimplicis, ſive compoſiti, in vi intellectiva, atque adeo ſimpliciter inferioris homine.

Secundo ad argumentum dici poteſt, quod forma Angelica non indigeat materia ſpirituali, ut in ea ſubjectentur ſpecies, & operationes; ſed ſolum ut ab illa cauſetur materialiter, ſeu educatur, ſeu ſuſtentetur; ſicut diximus de forma ignis, & de calore, qui indigent ſubjecto, ſolum ut ab eo ſuſtententur, non ut operentur. Quidni enim dari poſſit forma Angelica, quæ petat educi, ut petit quævis forma materialis, & quodvis accidens tam ſpirituale, quam materiale? Neque dicas cum Amico, formam Angelicam eſſe perfectiorem anima rationali; ergo debet eſſe magis independens a materia. Nam contra eſt, quia poteſt independens a materia eſſe ex genere perfectius dependente, quamvis non ſit ex toto genere; de facto enim forma ſubſtantialis, quæ dependet a ſubjecto, eſt perfectior ipſa materia, quæ non dependet; quare poterit forma Angelica eſſe perfectior, quam ſit anima, eſto ſolum forma Angelica educatur, & dependeat a ſubjecto; quia ſcilicet relate ad operationem præſtantiſſimam, ſeu in ordine ad vim intelligendi, forma Angelica, quæ educitur, longe præſtaret animæ rationali.

Tertio dici etiam poteſt, materiam ſpiritualem non deſervire, ut in ea ſuſtententur ſpecies, aut quod ex ea educatur forma Angelica; ſed eſſe merum requiſitum, ut forma connaturaliter exiſtat, & operetur. Si enim materia corporea poteſt exigere formam, non ut ex illa educatur, ſed ut ſit in ſuo ſtatu connaturali completo; quare non poterit etiam forma Angelica exigere materiam ſpiritualem, non ut ex illa educatur, ſed ut connaturaliter ſit cum illa, tanquam cum complemento eſſentiali? Sicut ipſa materia exigit ſubſiſtentiam, ut ſit, & operetur connaturali modo, quamvis non educatur ex illa.

Ad confirmationem, nego minorem; utraque enim pars ſuſtineri poteſt, videlicet & quod forma Angelica ſolum recipiatur in materia ſpirituali, atque ab ea adjuvetur ad operationes aliquo ex modis explicatis; & quod etiam educatur e ſinu materiæ ſpiritualis, atque ab ea ſuſtentetur, ut dicitur de formis cœlorum incorruptibilibus. Si enim natura Angelica, quæ datur de facto, obedientialiter pendere poteſt influxu ſuſtentativo a ſubſiſtentia divina, eo modo, quo pendet humanitas Chriſti Domini; quidni poſſit forma Angelica pendere ab influxu ſubjecti ſuſtentantis, & quidem naturaliter, poſito quod non repugnet illi poſſe ſuſtentari?

V. Quod ſi quæras, quare non poſſit etiam anima rationalis educi e ſinu materiæ corporeæ, & ab ea ſuſtentari? Reſpondeo, animam rationalem non poſſe ſuſtentari, quia debet poſſe extra materiam corpoream naturaliter exiſtere, cum ſit naturaliter æterna, & immortalis; quod evincitur tum rationibus moralibus, quia ſcilicet habere debet præmium, vel pœnam poſt hanc vitam; tum rationibus phyſicis, quia cum attingat objectum depuratum a circumſtantiis materialibus loci, & temporis, habere debet eſſe de ſe æternum; falſum enim eſt, non ſatis colligi animæ immortalitatem ex operationibus intellectus. At forma Angelica adhuc eſſet immortalis, etiamſi ſuſtentaretur a materia ſpirituali, & in ea ſpecies reciperentur; quia ſcilicet naturaliter ab ea ſeparari non poſſet, ut poteſt anima rationalis a materia corporea naturaliter ſejungi; ergo poteſt forma Angelica ſuſtentari a materia ſpirituali, quamvis non poſſit anima ſuſtentari a materia corporea.

Præterea poteſt etiam dari forma Angelica, quæ ſolum recipiatur in materia ſpirituali, ut recipitur anima; indigeat tamen illa ad operationes tantum mediate, quatenus ea indiget ſolum, ut ſit in ſtatu completo; quia ſcilicet materia eſſet naturale requiſitum, non ſolum ut forma Angelica primo exiſtat, (ſicut requiritur ab anima rationali) ſed etiam ut conſervetur citra miraculum; ſicut forma ſubſtantialis eſt naturale requiſitum, ut materia citra miraculum conſervetur. Ex eo autem quod materia ſpiritualis ſit naturale requiſitum formæ, ſequitur requiri etiam ad operationes totius, non quidem immediate, aut efficiendo, aut recipiendo illas, ſed mediate; quatenus non poteſt aliter forma Angelica operari, niſi ſit in ſtatu completo: differt tamen a ſubſiſtentia, quia materia ſpiritualis præſupponeretur ad for-

mam, & naturam conſtitueret, ſubſiſtentia vero ad naturam conſequeretur.

Hæc ad uberiorem doctrinam. Expeditiſſime tamen ſuſtinetur Concluſio cum Arriaga dicendo, materiam ſpiritualem deſervire tum ad ſuſtentandam formam Angelicam, tum ad ſuſtentandas ſpecies, & inadæquate operationes; quia illa ſolum forma ſpiritualis educi, & ſuſtentari non poteſt, quæ unitur materiæ diſſolubiliter, ut anima rationalis: quippe quæ debet poſſe naturaliter extra materiam exiſtere, & operari poſt naturalem ſeparationem ab illa.

VI. Objic. ſecundo: Si eſſet poſſibilis Angelus ex materia ſpirituali compoſitus, poſſet alios Angelos generare: ſed hoc eſt inopinabile: nam ſic poſſemus fingere animam rationalem compoſitam generabilem, & corruptibilem: ergo non eſt poſſibilis materia ſpiritualis. Sequela majoris probatur. Nam ſive educatur tam unio, quam forma Angelica e ſinu materiæ ſpiritualis, ſive educatur ſola unio, ut in compoſito humano, haberetur quicquid requiritur, & ſufficit ad generationem: ergo poſset Angelus Angelos generare.

Reſpondeo, Avicennam, & alios putaſse, Angelos eſse ab aliis Angelis creative productos: quod ſane eſt erroneum: cum certum ſit, nullam creaturam de facto creaſſe.

Utrum autem poſſit dari Angelus compoſitus, cui competat vis generandi alios? non vacat inquirere: videtur tamen dari non poſse: quia generatio viventis non fit, niſi per deciſionem partis a Generante: ut ſit origo viventis a vivente principio conjuncto in ſimilitudinem naturæ: Angeli autem neceſsario carent partibus integrantibus, ut ſupponimus cum communiori contra Arriagam, & Herreram: ergo non poſsunt partem a ſe decidere, & alios generare. Quare ſicut formæ cœlorum poſsunt intelligi compoſitæ ex materia, & forma, & tamen eſse incorruptibiles, & ingenerabiles ab aliis corporibus cœleſtibus etiam in prima eorum productione; ita poteſt idem de Angelis intelligi.

VII. Objic. ultimo. Forma Angelica addicta materiæ ſpirituali deberet eſſe abſolute imperfectior anima rationali: hoc non admittitur: ergo repugnat: Probatur ſequela, quia illa forma dicitur perfectior, cujus operatio præcipua eſt perfectior: neque enim aquila eſt perfectior homine, quia licet aquila videat perfectius, caret tamen operationibus rationalibus propriis hominis: atqui operationes animæ rationalis eſſent perfectiores operationibus formæ Angelicæ: ergo anima eſſet præſtantior. Hæc minor probatur, quia anima perfectius intelligit, quam intelligeret forma Angelica: quandoquidem anima eſt principium adæquatum tam activum, quam paſſivum ſuæ intellectionis, & ſpecierum requiſitarum, ut proinde ſit naturaliter ſeparabilis a materia corporea: ſecus vero forma Angelica. Neque dici poteſt, quod forma Angelica intelligeret clarius, & perfectius. Nam ſi perfectius intelligeret, perfectius viveret, cum ipſum intelligere ſit vivere: ex altera parte viveret imperfectius, ſi indigeret materia ad intelligendum: ergo non poteſt perfectius intelligere, quam anima rationalis.

Confirm. primo, quia forma Angelica nullatenus requirere poteſt materiam ad ſuſtentandas, ſeu recipiendas ſuas intellectiones, quia vitalitas intellectionis exigit, quod principium activum ſit etiam paſſivum, cum ſit motus ab intrinſeco: ergo vitalitas perfecta, qualis eſt in Angelo, fert, ut forma Angelica, quæ eſt principium activum adæquatum, ſit etiam adæquate receptiva earumdem operationum.

Confirm. ſecundo: Vel forma Angelica eſſet incapax recipiendi adæquate ſuas operationes, ac ſpecies ex defectu virtutis, vel ex defectu proportionis: non primum, quia ad recipiendum nulla virtus requiritur; neque ſecundum, quia accidens ſpirituale habet omnem proportionem cum ſubjecto ſpirituali.

Reſpondeo, nego ſequelam: Ad probationem nego minorem: ad cujus probationem, nego, perfectiores eſſe intellectiones animæ, quam formæ Angelicæ, etiamſi anima ſit adæquatum principium activum, & paſſivum illarum: nam ex multiplici capite præſtarent intellectiones formæ Angelicæ intellectionibus animæ. Primo quia forma Angelica intelligens ordinatur ad compartem perfectiorem, videlicet ad materiam ſpiritualem. Secundo quia forma Angelica ad ſuam compartem ordinatur indiſſolubiliter. Tertio quia in omnibus ſuis operationibus eſſet independens ab organis corporeis: ubi anima iis indiget ad operationes ſenſitivas. Quarto quia intellectiones formæ Angelicæ nullatenus pendent a phantaſmatibus, a quibus ſpecies intelligibiles abſtrahantur: unde fit, quod forma Angelica poſſit ſpiritus intueri, etiam unita mate-

teriæ ſpirituali; quod nequit anima unita corpori. Quinto quia anima etiam ſeparata indiget ſpeciebus intelligibilibus, a Deo inditis quodam innaturali modo, cum naturaliter non niſi mediis phantaſmatibus eas acquirat, ubi forma Angelica ſpecies intelligibiles habet congenitas modo ſibi connaturali. Denique quia forma Angelica intelligeret per ſpecies univerſaliores, & clariores, quam anima ſeparata. Quare cum poſſit independens a materia eſſe ex genere tantum, non ex toto genere perfectius dependente, poteſt forma Angelica dependens a materia ſpirituali eſſe perfectior, & vivere, ac intelligere ſimpliciter perfectius, quam anima rationalis, quæ non dependet a materia corporea; Sicut forma ſubſtantialis corporea eſt ſimpliciter perfectior materia; quamvis forma dependeat a ſubjecto, & non dependeat ipſa materia.

Ad primam confirmationem, nego antecedens: ſicuti enim ſenſationes, quamvis vitales, poſſunt inadæquate ſuſtentari in materia corporea; ita intellectiones in materia ſpirituali; & ſicut ad perfectam vitalitatem intellectionum non obſtat, quominus cum intellectu active concurrat vel habitus, vel lumen gloriæ, aut quid ſimile; ita neque obſtat, quominus paſſive concurrat materia ſpiritualis.

Ad ſecundam confirmationem facilis eſt reſponſio ex iis, quæ hic ſupponenda ſunt ex Philoſophia: forma enim Angelica poteſt eſſe incapax recipiendi ſpecies intelligibiles. Primo ex defectu virtutis, quia ad ſuſtentandum requiritur virtus adjuvans agens in ordine ad effectum; unde fit, quod major virtus agentis requiratur in producendo formam ſine concurſu materiæ, ſeu creative, quam in educendo illam. Secundo poteſt eſſe incapax ex defectu proportionis; ut enim forma materialis eſt improportionata ad ſuſtentandam quantitatem, & accidentia materialia; ita forma Angelica poteſt eſſe improportionata ad ſuſtentandas ſpecies intelligibiles; & ſicut forma equi e. g. licet materialis, eſt improportionata ad ſuſtentandas adæquate ſenſationes, ut communiſſime docent; ita forma Angelica licet ſpiritualis, poteſt eſſe improportionata ad ſuſtentandas adæquate intellectiones.

QUÆSTIO III.

Utrum Angeli ſint incorruptibiles, & inannihilabiles ab intrinſeco?

I. Indubitatum eſt, Angelos materiei expertes eſſe eſſentialiter incorruptibiles, ſumpta corruptione rigoroſe juxta definitionem Philoſ. 1. de generatione 3. ubi corruptio oppoſita generationi definitur, *tranſmutatio de ente in actu in ens in potentia*: ad quod proculdubio requiritur materia, ſeu ſubjectum commune. Eſt pariter certum, Angelos eſſe corruptibiles in ſenſu minus preſſo, & rigoroſo, hoc eſt deſtruibiles, & annihilabiles de potentia Dei abſoluta. Dubitatur ſolum, Utrum annihilabiles ſint de potentia Dei ordinaria, ſeu citra quamcumque innaturalitatem, eo quod careant exigentia naturali ad ſui perpetuam conſervationem?

II. Dico equidem, Angelos eſſe ab intrinſeco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria, ſeu naturaliter. Ita communius cum D. Th. prima parte qu. 9. 2. Suar. lib. 1. cap. 9. Mærat. Capre. Cajet. contra Vaſquez. diſp. 182. Scot. in 4. diſtin. 49. Okam, Gabriel. apud Mærat. diſp. 9. ſect. 2. docentes, Angelum ex ſolo Dei beneplacito eſſe duraturum in perpetuum, non ex naturali ejus exigentia. Hæc concl. conſtat ex iis, quæ diximus diſp. 1. quæ. 9. oſtendendo, viſionem Dei eſſe naturaliter indeſtruibilem.

Prob. Iterum 1. paritate animæ rationalis, quæ in Concil. Lateranenſi ſub Leon. X. definitur eſſe immortalis. Nec poteſt eſſe ſenſus, quod ſit immortalis tantum ex mero Dei beneplacito, ſeu ab extrinſeco: Nam Patres communiter dicunt, animam, & Angelos eſſe natura ſua immortales; unde Molin. hic ar. 5. putat, errorem eſſe, aut errori proximum dicere, quod anima, & Angeli natura ſua ſint corruptibiles; ergo ſunt ab intrinſeco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria.

Prob. deinde ratione, quia Angelus, ut quodcumque aliud ens creatum, appetit naturaliter conſervari; ita ut ſi deſtruatur a cauſa prima, & non ad exigentiam cauſæ ſecundæ, contra naturalem ejus appetitum, & exigentiam deſtruatur; ergo cum nulla detur cauſa ſecunda, quæ exigat Angeli deſtructionem, nonniſi miraculoſe poteſt deſtrui; atque adeo eſt ab intrinſeco inannihilabilis. Antecedens patet, tum quia experimur, calorem v. g. etiam in aqua con-

ſervari, donec a contrario deſtruatur; idque nonniſi quia exigit naturaliter conſervari, nec poteſt naturaliter deſtrui, niſi ad exigentiam cauſæ ſecundæ; tum etiam ex illo Axiomate, *Natura uti agitur, ita nata eſt agi*; ſeu quod continenter fit, illud fit cum inclinatione & exigentia naturæ: Angelus autem, & quodvis aliud ens a cauſa prima conſervatur, donec cauſa ſecunda exigat deſtructionem; ergo ſi deſtruatur, & non ad exigentiam cauſæ ſecundæ, contra naturalem inclinationem, atque adeo miraculoſe deſtruitur; atqui Angelus nequit deſtrui ad exigentiam cauſæ ſecundæ; ergo ab intrinſeco eſt naturaliter inannihilabilis. Minor hæc probatur: in tantum enim poteſt naturaliter, & ad exigentiam cauſæ ſecundæ aliquid deſtrui, in quantum vel deficit ejus cauſa conſervans, ut deficit lux ad abſentiam Solis, vel quia deficit cauſa ſuſtentans, vel quia expellitur a contrario; nullo autem ex his modis poteſt Angelus deſtrui, ut patet; ergo nequit Angelus deſtrui ad exigentiam cauſæ ſecundæ, atque adeo eſt ab intrinſeco inannihilabilis.

III. Objic. 1. Patres cum Hieronymo, & Sophronio in ſexta Synodo dicunt, Angelos eſſe immortales non natura, ſed gratia; ergo ex mero Dei beneplacito in perpetuum conſervantur.

Reſp. a Patribus negari Angelis immortalitatem Dei propriam, ita ut nequeant ſimpliciter a cauſa extrinſeca annihilari; dicuntur autem gratia immortales, quia nullis præcedentibus meritis, aut naturali exigentia, creati ſunt, & conſervantur in æternum; quamvis ad exigentiam propriæ naturæ conſerventur, ſuppoſita gratuita creatione; eo modo quo prædeſtinatio ad gloriam dicitur merum Dei donum, quamvis gloria exigatur a meritis; quia liberaliter conferuntur auxilia efficacia, ad quæ conſequuntur merita. Quare Angeli gratia ſunt immortales, tum in cauſa, quia ſcilicet gratis creati ſunt; tum etiam quia libere Deus non utitur potentia extraordinaria ad illos deſtruendos.

IV. Objic. 2. Angelus antequam exiſtat, non petit produci; ergo poſt creationem neque petit conſervari. Prob. conſeq. quia ita ſe habet Angelus antequam ſit relate ad primum eſſe in inſtanti A, ac ſe habet dum primo eſt in inſtanti A, relate ad ſecundum eſſe pro inſtanti B; atqui dum non eſt, non poteſt exigere ſui exiſtentiam pro inſtanti A; ergo neque dum eſt in inſtanti A, poteſt exigere ſui exiſtentiam pro inſtanti B.

Reſp. nego conſeq. ad probationem nego maj. exigentia, quam habet Angelus ad conſervari, identificatur cum proprio eſſe; antequam ſit, nullum habet eſſe, & ideo non exigit poni pro inſtanti A; at quando exiſtit pro inſtanti A, tunc habens eſſe intrinſecum habet pariter exigentiam ad conſervari; ſic ignis v. gr. antequam ſit, non exigit calorem; exigit vero, quando eſt a parte rei.

QUÆSTIO IV.

Num detur multiplicitas ſpecifica Angelorum?

I. Dico 1. dari poteſt multiplicitas, ac diverſitas ſpecifica in Angelis. Ita communiter contra Guilielmum Pariſienſem, Alber. Bonav. apud Suar. l. 1. c. 12.

Prob. tum negative, quia non apparet repugnantia; tum paritate entum non intellectualium, quæ ſub eodem genere poſſunt ſpecie multiplicari; tum etiam ex Suar., quia cum ſubſtantia Angelica finito modo participet perfectionem Dei, poterit inæqualiter illam participare, & ſic haberi poterit diverſitas ſpecifica Angelorum.

Confirm. quia aliter ſpecies Angelica eſſet ſpecies omnium perfectiſſima. Hæc autem ſpecies omnium perfectiſſima male audit in Philoſophia. Et ratio eſt, quia cum ſupra Angelum exiſtentem ſit poſſibilis creatura perfectior & perfectior in infinitum, erit pariter poſſibilis ſpecies creaturarum perfectior; nam vel creatura perfectior Angelo exiſtente eſſet intra ordinem intellectivum, & Angelicum, & habemus intentum, quod poſſint ſub genere intellectivo Angeli ſpecie multiplicari; vel eſſet extra ordinem intellectivum, & hoc eſt impoſſibile, quia nulla ſpecies ordinis inferioris poteſt eſſe perfectior ſpecie ordinis ſuperioris; non poteſt v. g. ſpecies entis inanimati aſſurgere ſupra ſpeciem alicujus viventis; unde dicimus, muſcas, & vermes, cum moveantur ab intrinſeco, eſſe perfectiores Sole: ordo autem intellectivus eſt ſupremus; ergo ſpecies illa creaturarum perfectior Angelis exiſtentibus deberet eſſe in ordine inferiori ad intellectivum, quod repugnat; ergo ſub genere intellectivo poteſt dari diverſitas ſpecifica Angelorum.

II. Objic. Non poteſt explicari, per quodnam prædicatum poſsent ſpecie diverſificari ſubſtantiæ omnino ſimplices; ſi enim dicatur

tur diverſificari, quia exigerent potentias magis, vel minus perfectas, v. g. vim intellectivam, operativam, motivam corporum inæqualem; contra eſt, quia magis, & minus non variant ſpeciem; neque enim differt ſpecie homo hebes ab homine perſpicaci: quare ſicut animæ rationales non poſſunt differre ſpecie, ita nec Angeli.

Confirm. 1. quia quæ conveniunt in prædicato nobiliſſimo, non poſſunt differre ſpecie; atqui omnes Angeli conveniunt in prædicato intellectivi, quod eſt nobiliſſimum; quandoquidem nullum aliud prædicatum poteſt tantundem ſuperaddere perfectionis reliquis præſuppoſitis, quantum ſuperaddit prædicatum intellectivi; ergo non poſſunt ſpecie differre. Major. prob. quia prædicatum nobiliſſimum eſt prædicatum ſpecificum, ſeu differentiale; comparatur enim genus cum differentia, ſicut materia cum forma; adeoque ſicut forma eſt pars nobiliſſima compoſiti phyſici, ita prædicatum differentiale eſt nobiliſſimum.

Confirm. 2. quia viſiones beatæ, licet inæquales, non differunt ſpecie, quia ſpecificantur ab ipſa eadem eſſentia divina; ergo ſubſtantiæ intellectuales, licet inæqualiter intelligentes, non poſſunt ſpecie differre, quia ſpecificatur earum intellectus ab eodem ſpecificativo, quod eſt ens, ut ens.

Reſp. rite differentiam ſpecificam Angelorum explicari per hoc, quod habeant potentias per ſe inæquales; unde exigant per ſe ſpecies intelligibiles univerſaliores, & clariores. Tunc magis, & minus non variant ſpeciem, quando id, quod ſuperadditur, eſt omnino ejuſdem rationis cum eo, quod præſupponitur, ut patet in magis, & minus albo, ſecus vero quando eſt diverſæ rationis, ut patet in viridi, & albo, album enim ſuperaddit claritatem majorem diverſæ rationis, ac habeat color viridis; ſic vis intellectiva Archangeli continet indiviſibiliter tum perfectionem intellectus Angelici inferioris, tum aliquid plus, quatenus poteſt comprehendere adhuc indiviſibiliter tum objecta, quæ poteſt comprehendere intellectus inferior, tum alia objecta, & ideo ſpecie diverſificantur; non ſecus ac ſpecie differunt numeri, quia ſcilicet ternarius indiviſibiliter continet quicquid continet binarius, & aliquid plus.

Dixi tamen, Angelos diverſificari ſpecie, ſi habeant potentias inæquales per ſe. Et hinc eſt diſparitas, cur homo hebes non differat ſpecie a perſpicaci, quia ſcilicet iſti duo homines habent potentias inæquales per accidens, videlicet ratione diverſi temperamenti, & complexionis; cum enim homo ad intelligendum indigeat phantaſmatibus, quæ diverſa ſunt in diverſis temperamentis, & per accidens ſit, quod anima Petri ſit in hoc corpore cum hoc temperamento potius, quam cum alio, ideo per accidens homo hebes, & perſpicax habent potentias intellectivas inæqualiter operativas: contra vero duo Angeli ſpecie diverſi haberent potentias per ſe inæquales. Utrum autem dari poſſint in alio ordine duæ animæ rationales ſpecie diverſæ, quæ ſcilicet per ſe exigant potentias inæquales, ſive ſenſitivas, ſive rationales? eſt alia quæſtio; nec apparet cur dici non debeant poſſibiles.

Ad primam confirmationem nego majorem: patet in brutis, in quibus prædicatum ſenſitivi, quod eſt genericum, præſtat differentiali, v. g. hinnibili, quod non ſuperaddit generi tantundem perfectionis, quantum continet prædicatum ſenſitivi. Sic quoties genus dividitur per differentiam poſitivam, & negativam, ut animal in rationale, & irrationale, corpus in animatum & inanimatum, differentia negativa non eſt perfectior prædicato generico: comparatur itaque genus materiæ quoad univerſalitatem, non quoad perfectionem.

Ad ſecundam, negatur antecedens ab aliquibus putantibus, quod ſicut viſio beata Angeli ſpecie differt a beatitudine hominis, ita pro diverſitate ſpecifica Angelorum competant iis diverſæ ſpecie viſiones. Sed omiſſo antecedente, nego conſequentiam: cujus probatio ſi quid evinceret, inferret etiam, intellectum divinum eſſe ejuſdem ſpeciei cum intellectu creato; quia uterque ſpecificatur ab ente, ut ens eſt; verum quia poteſt idem ſpecificativum intellectus aliter attingi ab intellectu divino, aliter ab Angelico, & ab humano, ideo ſpecie differunt hujuſmodi potentiæ intellectivæ; viſiones autem beatæ eſſentiam Divinam eodem modo attingunt, & ſolum differunt penes majorem, vel minorem claritatem accidentalem, & homogeneam; idcirco non differunt ſpecie ratione objecti; eſto poſſent differre ratione ſubjecti, ad quod pariter referuntur.

III. Dico 2. non ſolum de poſſibili, ſed etiam de facto dicendum eſt, dari in Angelis ſpecificam diverſitatem. Ita communiſſime.

Prob. quia communiſſime docent cum D. Dionyſ. de cœleſti Hierarchia, & D. Greg. hom. 34. in Evang. dari tres Hierarchias,

& novem choros Angelorum, ita ut in prima Hierarchia ſint Seraphim, ſic dicti ab exceſſu amoris, Cherubim ab exceſſu ſcientiæ, Throni ab exceſſu puritatis, & affectuum ſedatione, ut ſint quaſi ſedes Divinæ majeſtatis; In ſecunda ſint Poteſtates, quæ dæmones frænant; Virtutes, quæ Cœlos regunt; Dominationes, quæ inferioribus præſunt quoad ea, quæ ad univerſalem providentiam ſpectant: In tertia ſint Principatus, qui Archangelos, & Angelos illuminent, ac inſtruant in iis, quæ ad privatam, & publicam ſalutem ſpectant: Archangeli, quibus Principum, Regum, Pontificum, Urbium cura univerſalis demandata eſt; & Angeli, quibus cura demandatur privatorum hominum. Hæc autem omnia ſalvari commode nequeunt abſque ſpecifica diverſitate Angelorum; ergo ſpecie diverſificantur.

Confirm. quia ad pulchritudinem univerſi ſpectat ſpecifica diverſitas rerum corporearum; ergo a fortiori intellectualium ſubſtantiarum. Hinc communius docent cum D. Th. apud Suar. lib. 5. cap. 10. & Vaſquez diſp. 128. Angelos donis gratiæ inæqualibus præditos fuiſſe a Deo pro inæqualitate naturæ, quia ſcilicet conſentaneum Divinæ ſapientiæ fuit, ut quos perfectioris naturæ condebat, uberioribus gratiæ tum auxiliantis, tum ſanctificantis donis cumularet. Proinde Luciferum cenſent donis præſtantiſſimis ornatum fuiſſe; unde gravius peccavit contemnendo tot, tantorumque donorum Largitorem.

QUÆSTIO V.

Num detur pariter numerica multiplicitas Angelorum?

I. Thomiſtæ communiter contra Scotiſtas, & alios communiſſime docent, nec dari de facto, nec poſſe dari in Angelis multiplicitatem numericam; quam tamen ſententiam Rubio apud Amic. hic vocat irrationabilem & abſurdam, Bonav. præſumptuoſam, & Academia Pariſienſis illam inter errores de Angelis reponit. Quamvis autem ab omni cenſura abſtinendum ſit; certum tamen videtur, quod huic ſententiæ nullatenus faveant plures Angelici Doctoris textus, qui pro ea adducuntur: Indigent enim interpretatione; cum aperte D. Tho. opuſculo 16. dicat, multiplicitatem hanc numericam non repugnare; hæc enim habet contra Averroiſtas: *Valde ruditer argumentantur ad oſtendendum, quod Deus facere non poſſit, quod ſint multi intellectus ejuſdem ſpeciei, credentes hoc includere contradictionem; dato enim, quod non eſſet de natura intellectus, quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret, quod intellectum multiplicari, includeret contradictionem*. Ex quo loco multi Thomiſtæ cum Ægidio docent, naturaliter tantum, non divinitus repugnare individualem multiplicitatem Angelorum, & conſequenter non dari de facto.

II. Dico equidem 1. Numerica Angelorum multiplicitas non repugnat. Ita communiter apud Amicum diſp. 3. ſect. 6.

Probatur tum negative, tum paritate animarum rationalium, quæ licet ſpirituales ſint, poſſunt tamen numerice multiplicari; Neque enim anima Petri eſt hæc, quia tale corpus informat: Nam eadem eſſet, etiamſi informaret corpus Pauli. Ratio a priori eſt; quia unumquodque ens creatum a propria limitatione habet ſuum prædicatum individuale, ratione cujus non excurrit ad aliud; ſicut diſcurrimus de prædicato ſpecifico. Quare enim homo differt ſpecie ab equo? niſi quia non excurrit ad perfectionem equi, cum quo eſt ſub eodem genere; ergo ſi Michael non excurrat ad perfectionem Gabrielis, ut Petrus non excurrit ad perfectionem Pauli, individualiter differunt, etiamſi ſint ſub eadem ſpecie. Deus Opt. Maximus idcirco nec ſpecie, nec numero multiplicari poteſt, quia omnem omnino perfectionem abſorbet, atque adeo nulla eſt perfectio ſpecifica, nulla numerica, ad quam Deus ratione ſuæ infinitatis non excurrat: creatura vero, utpote limitata, ſicut non poteſt excurrere ad perfectionem ſpecificam a ſe diſtinctam; ita nec ad numericam; atque adeo ſicut poteſt Divina perfectio participari multipliciter a diverſis ſpeciebus ſub quolibet genere; ita etiam a diverſis individuationibus ſub qualibet ſpecie.

III. Dico 2. Creatura numerice immultiplicabilis univerſim repugnat.

Prob. repugnat creatura, quæ ſub aliquo genere ſit immultiplicabilis ſpecifice; ergo etiam quæ ſub aliqua ſpecie ſit immultiplicabilis numerice. Ratio utriuſque eſt, quia Deus eſt participabilis a creaturis quocumque modo non involvente contradictionem, tum intenſive, & cum diverſitate ſpecifica, tum extenſive, & cum diverſitate tantum numerica; ergo niſi poſitive probetur, quod

quod multiplicitas numerica Angelorum, aut cujuſvis alterius creaturæ involvat contradictionem, ſtandum pro Omnipotentia, & dicendum, repugnare numericam immultiplicabilitatem; ſicut repugnat ſub aliquo genere ſpecies immultiplicabilis, niſi poſitive probetur, quod hujuſmodi multiplicatio involvat contradictionem.

Confirm. 1. quia communiter dicimus, repugnare Creaturam maximam, indeſtruibilem, abſorbentem omnem perfectionem, dempta aſeitate, & alias hujuſmodi, præciſe quia ex ſuo conceptu limites Omnipotentiæ re vera coarctant, etiamſi videantur extendere; ergo idem dicendum de Creatura numerice immultiplicabili; qua poſita, Deus non poſſet a conſimili creatura ulterius participari.

Confirm. 2. validiſſime, quia ſi mere negative probari poſſet poſſibilitas Creaturæ numerice immultiplicabilis, eodem pacto probari poſſet negative numerus finitus maximus in aliqua ſpecie; v. gr. quod Deus poſſet condere creaturam, in qua ſint poſſibilia decem tantum individua, & non amplius; quod nemo dixerit. Prob. ſequela, quia ſi cenſetur poſſibilis creatura, in qua unicum individuum abſorbeat totam perfectionem etiam extenſivam ſuæ ſpeciei, quidni dicatur poſſibilis creatura, in qua decem individua eandem perfectionem ſpecificam adæquate abſorbeant?

IV. Objic. 1. Fundamentum Thomiſtarum. Principium, ſeu radix diſtinctionis numericæ, ſeu materialis eſt ſola materia; ergo cum Angeli careant materia, non poſſunt numerice multiplicari. Antecedens probatur pluribus Philoſophi textibus, præſertim 5. Metaph. 12. ubi habetur, *ea eſſe unum numero, quorum materia eſt una.*

Reſp. In metaphyſicis fuſe contra Thomiſtas oſtendi, diſtinctionem numericam non oriri a materia, ſed a propria limitatione, per quam A non excurrit ad perfectionem B, quamvis tam A, quam B eandem ſpecificam perfectionem participent: Sicuti differentia ſpecifica oritur etiam a propria limitatione, per quam una ſpecies non excurrit ad perfectionem alterius, quamvis utraque participet eandem perfectionem genericam. Quod patet primo in duabus materiis numero diverſis: ſecundo in duabus quantitatibus, quæ indifferenter poſſunt hanc, vel illam materiam informare: tertio in duabus animabus rationalibus, quæ certe indifferentes ſunt ad informandam hanc potius materiam, quam illam, ut patet in aggeneratione, ratione cujus anima unitur cum hac parte materiæ, puta hujus cibi, eſto potuiſſet uniri cum altera: quarto patet in actibus intellectus, & voluntatis, qui poſſunt numero diſtingui, & ſucceſſive informare eundem intellectum, ac voluntatem. Neque dici poteſt, quod etiam iſti actus reſpiciant materiam, nempe ſubjectum, ex quo educuntur, quod etiam venire ſolet nomine materiæ. Nam etiam hoc dato, contra eſt, quia quamvis duæ intellectiones reſpiciant idem numero ſubjectum, nempe hunc intellectum, poſſunt tamen numero multiplicari; ergo a fortiori forma materialis, quæ de facto informat hanc materiam, poterit multiplicari numerice; cum de ſe non addicatur forma materialis huic materiæ, ut actus intellectus addicuntur ſuo intellectui; & conſequenter Angeli, qui omni materia, ac ſubjecto carent, poterunt numerice multiplicari.

Ad auctoritatem Philoſophi reſpondetur, Ariſtotelem ſæpe docere, materiam eſſe radicem multiplicationis numericæ, ſed relate ad nos, non vero ſecundum ſe; non enim cognoſcimus duo diſtingui numerice, quia reſpiciunt diverſam materiam, ſunt in diverſo loco, tempore &c.

V. Objic. 2. Quæ differunt ſecundum formam, differunt formaliter, atque adeo ſpecifice; cum differentia numerica ſit materialis: ſed Angeli expertes materiæ non poſſunt differre, niſi ſecundum formam; ergo tantum ſpecifice.

Confirm. 1. quia Angelus continet totam perfectionem ſuæ ſpeciei; aliter non eſſet in ſua ſpecie perfectus; ergo nequit multiplicari numerice; aliter unus non contineret perfectionem alterius, & ſic neuter eſſet in ſua ſpecie perfectus.

Confirm. 2. quia ſi Angeli differrent numerice, non eſſent diſcernibiles; unde in republica rationali haberetur civium confuſio, orta ex indiſcernibilitate; hoc repugnat; ergo & id, unde ſequitur.

Reſp. argumentum ſolvendum in inſtantiis adductis de duabus animabus, de actibus intentionalibus &c. Diſtinguenda itaque eſt forma phyſica a metaphyſica, & materia phyſica a materia metaphyſica; Prædicatum ſpecificum dicitur prædicatum formale, ſeu deſumptum a forma metaphyſica; prædicatum individuale dicitur materiale deſumptum a materia metaphyſica, quia hujuſmodi prædicata dicunt analogiam ad formam, & materiam phyſicam.

Sicut

Sicut enim pars perfectior, & ſpecioſior compoſiti phyſici eſt forma, ita prædicatum ſpecificum eſt perfectius in compoſito metaphyſico, quam ſit prædicatum individuale; & ideo prædicatum ſpecificum dicitur formale, prædicatum vero individuale dicitur materiale.

In forma diſtinguo majorem: quæ differunt ſecundum formam metaphyſicam, ſeu ſecundum prædicatum præſtantius, & commune omnibus individuis ejuſdem ſpeciei, differunt formaliter, & ſpecifice, concedo; quæ differunt ſecundum formam phyſicam, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam.

Ad primam confirmationem, diſtinguo antecedens. Angelus continet totam perfectionem ſuæ ſpeciei, intenſive concedo; extenſive nego antecedens, & conſequentiam.

Ad ſecundam confirmationem nego ſequelam, poſſent enim Angeli diſcerni; Primo ratione propriæ individuationis, quæ ab Angelo quidditative, & intuitive cognoſcente objecta eſt diſcernibilis. Idcirco nos ovum A diſcernere non poſſumus ab ovo B, quia non cognoſcimus illa quidditative, nec intuitive, niſi ratione accidentium; at Angelus diſcernit ovum ab ovo, & albedinem A ab albedine B, ſicut etiam animam ſeparatam A ab anima B. Deinde ſicut nos poſſumus Petrum diſcernere a Paulo ratione diverſorum accidentium, quæ ab iis vage exiguntur; quidni pariter poſſent a diſtinctis Angelis diverſa accidentia exigi vage, videlicet vel hæc, vel illa in tali, vel tali gradu? ita ut quæ per accidens ſunt in uno, non ſint in alio, & ſic poſſent diſcerni. Tertio diſcerni poſſent ratione diverſorum munerum, quia ſcilicet hic eſt cuſtos Petri, ille Pauli. Denique argumentum ſi quid evinceret, ſolum probaret, non poſſe coexiſtere plura individua ejuſdem ſpeciei Angelice; non vero ea eſſe impoſſibilia.

VI. Dico 3. probabilius eſt, de facto ſub unaquaque ſpecie Angelica dari plures Angelos. Ita communiter apud Suar. cap. 15.

Prob. quia ad pulchritudinem Univerſi ſpectat non ſolum ordo per ſe, ſed etiam ordo per accidens; Nam ex Aug. lib. 12. de Civitate ca. 33. *Ordo, ſeu pulcritudo eſt parium, dispariumque congrua diſpoſitio.* Præterea ad ornatum aulæ Principis ſpectat in omni gradu Miniſtrorum dari pluralitatem: Spectat etiam ad fovendam amicitiam, quæ non eſt niſi inter æquales. Denique ex Scoto, ne dicamus, tot Angelorum ſpecies omnino periiſſe: Probabile enim eſt, in qualibet ſpecie Angelorum plures non peccaſſe, & eſſe beatos.

VII. Objic. Multiplicatio numerica ſolum ponitur ad conſervandam ſpeciem; & ideo Sol, Luna, & corpora incorruptibilia non multiplicantur; ergo nec Angeli.

Reſp. non eſſe caput præciſum, ſed ſufficiens id, quod aſſignatur; Nam etiam ad ornatum, & pulchritudinem dari poteſt multiplicatio numerica. Sol, & Luna non multiplicantur, quia ſatis ſunt ſuis influentiis; ac bene repræſentant myſtice Deum unicum Solem, ac Lunam myſticam, Deiparam; aſtra tamen plurima ſunt ejuſdem ſpeciei, licet incorruptibilia, ſicut & Cœli.

Denique quanta ſit multitudo Angelorum, incertum eſt. D. Tho. 1. p. quæ. 35. art. 3. ex D. Dionyſ. docet, Eos excedere omnes ſubſtantias materiales, quia ſcilicet cum Deus in creatione rerum intenderit perfectionem Univerſi, conſequenter quanto aliqua ſunt perfectiora, tanto in majori exceſſu condita ſunt a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur exceſſus ſecundum magnitudinem, ita in ſpiritibus ſecundum multitudinem; Unde ſicut corpora cœleſtia, quia perfectiora, longo exceſſu ſuperant corruptibilia; ita Spiritus immateriales, quia perfectiores homine, incomparabiliter ſuperant hominum multitudinem. Unde Job. 25. dicitur: *Nunquid eſt numerus militum ejus?* ſi enim de ſtellis dicitur, *Numera ſtellas, ſi potes*; a fortiori debet Angelorum numerus eſſe innumerabilis. Quod ex eo etiam colligi poteſt, quia juxta communem Doctorum ſenſum unicuique hominum aſſignatur Angelus tutelaris; Et quamvis Magiſter, & Hugo Victorinus putent, unum Angelum plurium hominum curam gerere; Communius tamen cum Juſtino martyre q. 430. docent, unicuique hominum aſſignari Angelum proprium, & quidem ordinarie ex infimo choro, atque adeo ſolum infimum chorum excedere multitudinem omnium hominum, etiam futurorum. Ad Angelos autem, quibus ſuorum Clientum cura demandatur, ſpectat excitare intellectum, & voluntatem ad ſanctas cogitationes, & ad bene operandum, aut immutando Phantaſiam, aut commovendo humores, & ſpiritus, quorum agitatione phantaſmata excitantur; compeſcere dæmones, ne tentent acriter; pericula mali aut temporalis, aut Spiritualis avertere; nec-

necnon aliquando temporalia mala infligere, ac terrores incutere ad præcavendas eorum culpas, ac mortem etiam inferre, ne malitia mutet intellectum; offerre Deo eorundem preces, reddendo illas precibus ſuis efficaciores; pro iiſdem orare, etiam quando actualiter peccant, juxta illud Exod. 23. *Non dimittet, cum peccaveris;* Eorum animas in Purgatorio ſolari; atque ad Cœlum deinde poſt purgationem deducere, juxta illud Lucæ 16. *Factum eſt autem, ut moreretur mendicus, & portaretur ab Angelis in ſinum Abrahæ.*

QUÆSTIO VI.

An poſſit Angelus eſſe naturaliter in locis diſſitis, & ab extremo ad extremum tranſire ſine medio?

I. Circa locum, & motum Angelorum ſciendum primo, Angelos cum neque nullibi, neque ubique ſint, ut neque nunquam, indigere ubicatione diſtincta; Neque enim Angeli ſunt in loco formaliter per operationem, ut docent Thomiſtæ; ita ut dicantur v. g. eſſe Neapoli, quia relate ad corpora Neapoli ubicata operationem aliquam exercent; tum quia poſſunt nullam operationem tranſeuntem exercere, dum ſunt Neapoli; tum etiam quia exiſtere poſſunt, ubi nullum ſit corpus, in ſpatiis ſcilicet imaginariis; tum pariter quia exercere poſſunt operationem aliquam relate ad corpora, quæ ab ipſis partialiter diſtant; puta ſi Angelus moveat lignum centum palmorum, & ipſe exiſtat in ſolo primo palmo talis ligni; tum demum quia ubicatio eſt in priori ad operationem, cum ſit conditio prærequiſita ad operandum: ergo Angelus non eſt in loco per operationem, ſed per propriam ubicationem definitivam, non ſecus ac anima rationalis ſeparata. Unde fit, poſſe duos Angelos, etiam naturaliter, eſſe in eodem loco, ut communiſſime docent contra Richar., & Baſſol. apud Suar. lib. 4. cap. 4. cum poſſint penetrari.

II. Dubitatur ſolum, Utrum ubicatio iſthæc Angelica ſit diviſibilis, ut docet Suar. cap. 12. an indiviſibilis, ut Vaſquez diſp. 108. cap. 7. Probabilius cenſeo, eſſe diviſibilem, ſicut eſt diviſibilis unio animæ rationalis; ne ſcilicet tota ubicatio mutetur, quoties Angelus ſe dilatat ad majus ſpatium, vel ſe contrahit ad minus: non enim repugnat ubicatio indiviſibilis ſubjective, & diviſibilis terminative; ſicut eſt duratio Angelica; ſi enim accidentibus ſpiritualibus, puta habitibus, non repugnant partes intenſivæ, quare repugnabunt ubicationi ſpirituali partes extenſivæ? quæ certe ab Adverſariis negari non poſſunt ubicationi ſucceſſivæ Angelorum, qua ſcilicet Angeli moventur ad novum, & novum ſpatium requirendum.

Sciendum 2. quod ſicut anima rationalis poteſt eſſe modo in corpore infantis, modo in corpore adulti, & modo in majori, modo in minori loco intra ſphæram ſuam, dilatando, aut contrahendo proprium corpus, ita poteſt Angelus, ut communius docent apud Suar. lib. 4. cap. 11. Non videtur enim gratis deneganda Angelo libertas ad contrahendam, vel dilatandam ubicationem ſuam intra propriam ſphæram. Non eſt tamen conſonum limitationi Angeli, quod poſſit occupare ſpatium majus, & majus in infinitum; etiamſi creſcente v. gr. longitudine ſpatii occupati, decreſcat proportionaliter latitudo: qua de cauſa Anaſtaſius Sinaita lib. 1. de Fidei dogmatibus dixit: *Gabriel ſimul in Cœlo eſſe, & apud Virginem non potuit*; idemque docent Damaſc., Didim., & alii Patres apud Suarez cap. 10. Quare ſicut in omnibus rebus naturalibus datur minimum, & maximum naturale, ita in ubicatione Angelica ſecundum quamcumque dimenſionem. Unde fit, non poſſe naturaliter Angelum in indiviſibili mathematico loci collocari: quicquid ſit, an poſſit divinitus.

Sciendum 3. Angelos moveri poſſe tam motu continuo, quam diſcreto: quando moventur motu continuo, ſingulis indiviſibilibus phyſicis temporis mutant ubicationem, qua novo ſpatio ſucceſſive correſpondeant; quando vero moventur motu diſcreto, dupliciter ſic poſſunt moveri; videlicet vel per hoc, quod aliquibus partibus temporis mutent ubicationem, aliquibus non, ſed quieſcant; vel per hoc, quod ſingulis partibus temporis moveantur, ſed non ſucceſſive acquirant partes ſpatii, ſed ſimul a ſpatio adæquato ad novum ſpatium adæquatum tranſeant, v. gr. a ſpatio A B ſimul tranſeant ad C D, quin prius percurrerint B C, quod eſt tranſire ab extremo ad extremum ſine medio communicante, ſeu participante de utroque extremo.

Sciendum 4. Angelos, ſicut in perfectione entitativa differunt, ita differre in vi mo-

motiva tam ſuimet, quam corporum, & aliorum Angelorum; ea quippe virtus cum propria ſubſtantia identificatur. Quare alius alio celerius poteſt moveri; ut inæqualiter etiam moveri poſſunt corpora. Motum autem velociſſimum repugnare, ſupponimus; quodvis enim ſpatium determinatum brevioribus, & brevioribus partibus temporis acquiri poteſt, non quidem naturaliter, ſed divinitus.

III. Difficultas præcipua nunc eſt, An Angelus habens ſphæram v. gr. trium palmorum A. B. C. poſſit ſimul exiſtere in utroque extremo A, & C, quin exiſtat in medio B, & an pariformiter poſſit ab A tranſire immediate ad C, quin percurrerit B? quod eſt tranſire ab extremo ad extremum ſine ullo medio.

Dico 1. nequit Angelus naturaliter ſimul eſſe in duobus locis adæquatis, neque diſſitis, neque contiguis: poteſt tamen divinitus.

Prima pars concluſionis conſtat, quia nequit Angelus eſſe naturaliter extra ſuam ſphæram ſibi commenſuratam; ergo ſi ſphæra Angeli ſit v. gr. trium palmorum, non poteſt naturaliter eſſe in ſex palmis ſpatii. Secunda pars etiam patet, quia ſi poſſibilis eſt replicatio Corporis Chriſti Domini in Euchariſtia, ubi corpus exiſtit inſtar ſpiritus definitive, a fortiori poterit divinitus Angelus replicari.

IV. Dico 2. cum communiſſima contra Bagnez apud Amic. diſp. 6. n. 58. Nequit Angelus naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis inadæquatis extra ſphæram ſuam; aut de loco ad locum inadæquatum diſſitum tranſire ad quamcunque diſtantiam.

Prob. tum ex communiſſimo ſenſu Scholaſticorum, & Patrum, putantium cum Anaſtaſio Sinaita, non potuiſſe Gabrielem ſimul eſſe in Cœlo, & cum B. Virgine; tum etiam quia non eſt conſonum virtuti limitatæ, quod poſſit ſimul exiſtere in quocumque ſpatio inadæquato ad quamcumque diſtantiam diſſito, aut quod moveri poſſit a ſpatio ad ſpatium ad quamcumque diſtantiam.

Confirm. 1. quia juxta communem ſenſum Scholaſticorum, & Patrum non poteſt Angelus habens ubicationem v.g.bipalmarem in quadrum, illam extendere in infinitum ſecundum longitudinem, contrahendo ſecundum latitudinem, & ſic ſimul eſſe in Cœlo, & in terris; eſto tota iſta ubicatio non excederet ubicationem bipalmarem in quadrum Angelo commenſuratam; ergo neque poterit eſſe ſimul in locis diſſitis inadæquatis extra ſphæram ſuam, aut de ſpatio inadæquato ad ſpatium longe diſſitum extra ſphæram ſuæ activitatis tranſire.

Confirm. 2. quia nequit Angelus naturaliter alium Angelum alloqui ad quamcumque diſtantiam, eſto locutio fiat per exigentiam, quod a Deo ponatur in intellectu audientis ſpecies de conceptu, quem loquens vult manifeſtare; ergo a fortiori limitatio virtutis obſtabit in caſu noſtro.

V. Dico ultimo: poteſt Angelus naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis inadæquatis intra ſphæram ſuam, & ab extremo ad extremum ſine medio intra eandem ſphæram tranſire. Ita Cajet. Marſil., Albeltin. in Coroll. ex D. Thom. 1. p. quæſt. 53. ar. 2. apud Amic. diſp. 5. quam ſententiam probabilem putat Suar. l. 4. cap. 18.

Prob. Poteſt Angelus habens ſphæram trium palmorum A. B. C. collocare ſe in medio B., & non in extremis A. C.; ergo poteſt etiam ſe collocare in A. C., & non in B, & ſic ex A. tranſire ad C, quin fuerit in B: ergo poteſt naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis intra ſuam ſphæram, & de extremo ad extremum intra eandem ſphæram tranſire ſine medio. Probatur prima conſequentia, quia ex una parte Angelus exiſtens in palmo A. ſimul, & C., non eſſet in ſpatio excedente propriam ſphæram; (ſicut eſſet ſi replicaretur divinitus, & ſimul eſſet in ſex palmis ſpatii) ex altera parte eſſe in locis diſſitis non fert ullam contradictionem; aliter ne divinitus quidem contingere poſſet replicatio; Non enim idem diſtaret a ſe ipſo, ſed idem prout exiſtens in loco A, diſtaret a ſe ipſo prout exiſtente in loco B; quod eſt ubicationem A eſſe affixam diverſo ſpatio ab ubicatione B, non vero Angelum a ſe ipſo diſtare; ut tenentur omnes dicere in replicatione Corporis Chriſti Domini in Euchariſtia; & eodem modo anima non dicitur diſtare a ſeipſa per hoc, quod quatenus exiſtit in capite, diſtet ab anima quatenus exiſtente in pede; quia hoc eſt diſtare localiter, non entitative; ergo poteſt Angelus naturaliter eſſe in locis diſſitis inadæquatis intra propriam ſphæram.

Confirm. 1. quia magis eſt operari tranſeunter, quam immanenter; major enim virtus requiritur v. gr. ad movendum aliud a ſe, quam ad movendum ſe ipſum: atqui poteſt Angelus operari tranſeunter in extremis, quin operetur in medio; poteſt enim v. gr. movere tantum extrema alicujus corporis, ut poteſt anima movere tantum

ca-

caput, & pedes; ergo pariter poterit operari immanenter ſolum in extremis ſpatii ſibi commenſurati, producendo ſcilicet ubicationem propriam in locis diſſitis inadæquatis, idque tam ſimul, quam ſucceſſive; atque adeo tam ſimul poteſt exiſtere in extremis diſſitis, quam moveri ab uno ad aliud.

Confirm. 2. quia poteſt Angelus alloqui alios Angelos diſtantes, nihil producendo in medio, nec exigendo, ut quidquam Deus in medio producat; ergo poteſt etiam ponere duas ubicationes inadæquatas inter ſe diſtantes.

Confirm. 3. quia poteſt Angelus, ut prænotavimus, moveri ab extremo ad extremum ſine medio communicante, v. gr. a ſpatio A. B. tranſire ad C. D. in inſtanti, quin prius fuerit in B. C. ergo etiam poteſt ab extremo ad extremum tranſire abſque ullo medio; in neutro enim caſu haberetur vis infinita in Angelo ſic ſe movente; quia in utroque caſu haberetur ſphæra limitata: Quia tamen hujſmodi tranſitus fieret in inſtanti, non in tempore; ideo non eſſet dicendus motus velociſſimus, qui repugnat, ſed mutatio inſtantanea.

VI. Objic. 1. Anima non poteſt naturaliter informare duas partes extremas ſui corporis, non informata media; ergo nec poteſt Angelus occupare duo loca diſſita intra ſuam ſphæram.

Reſp. 1. per inſtantiam: Anima non poteſt informare brachium præciſum, etiamſi ſit contiguum; ergo nec poteſt Angelus exiſtere, ubi ſunt duo corpora diviſa, & contigua. Reſp. 2. nego conſequentiam; diſparitas eſt, quia anima eſt forma informans; conſtat autem, non poſſe naturaliter informare duas partes diſſitas, immo ne diſcontinuas quidem, quamvis contiguas: Et ratio eſt, quia anima exercet operationes ſuas mediis ſpiritibus, ſanguine, nervis, ad quod, ut patet, requiritur continuatio membrorum: At Angelus cum non ſit forma informans, non apparet, cur non poſſit duo loca diſſita intra ſuam ſphæram occupare.

VII. Objic. 2. nequeunt corpora moveri ab extremo ad extremum ſine medio; ergo neque ſpiritus.

Confirm. Nequit dari tranſitus immediatus a duratione A ad C; ergo neque ab ubicatione A ad C ſine E.

Reſp. corpora non poſſe ſimul eſſe in duplici ſpatio, quia replicarentur; cum non poſſint eſſe niſi in ſpatio adæquato: contra vero ſpiritus cum poſſint ubicationem ſuam contrahere, poſſunt naturaliter citra replicationem eſse ſimul in duplici ſpatio inadæquato. Præterea corpus non poteſt a ſpatio adæquato tranſire in adæquatum ſine medio; poteſt vero ſpiritus a ſpatio inadæquato ad inadæquatum. Prima diſparitas eſt, quia ſpiritus eſſet intra ſuam ſphæram; dum eſt in utroque extremo; ſecus corpus: Secunda, quia ſicut ſpiritus poteſt tranſire ab extremo ad extremum ſine medio communicante, quod tamen non poteſt corpus; ita pariter poteſt ſolum ſpiritus tranſire ab extremo ad extremum ſine ullo medio. Et ratio a priori eſt, quia operari ſequitur ad eſse; eſſe autem Angeli eſt indiviſibile, & ideo motus poteſt eſſe ſimultaneus; eſſe vero corporis eſt diviſibile, & ideo debet per partes poſt partes moveri: Unde nequit ab extremo ad extremum tranſire.

Ad confirm. ſi paritas inter locum, & tempus probaret, evinceret, quod ſicut ne divinitus quidem poteſt idem ſimul eſſe diverſis temporibus, ita nec in diverſis locis; unde repugnaret replicatio. Quare diſparitas eſt, quia duæ durationes, ne divinitus quidem, poſſunt eſſe ſimul; nec poteſt immediate poſt durationem A exiſtere duratio C. rei durantis, quin prius ſit duratio B: contra vero ubicationes poſſunt ſimul exiſtere, & eſſe diſſitæ: ergo ſicut poteſt Angelus eſſe divinitus in duobus locis extra propriam ſphæram, ita poteſt naturaliter intra propriam ſphæram, & ſic de uno ad alium tranſire immediate.

VIII. Objic. ultimo. Nequit agens naturaliter agere in diſtans, ne intra ſphæram quidem: ergo Angelus exiſtens in palmo A non poteſt producere ſuam ubicationem in loco C diſſito, quamvis ſit intra ſphæram. Antecedens patet: Nam Sol v. g. qui apertis feneſtris poteſt illuminare cubiculum, iis clauſis, non poteſt, quia ageret in diſtans, licet intra ſphæram. Adde, probabile eſſe, quod ne divinitus quidem agens poſſit agere in diſtans: Communius enim putant, ex Omnipotentia Dei inferri immenſitatem, quia ſcilicet ſi poteſt agere ubique, debet eſſe ubique: unde Apoſt. Actorum 17. dixit: *Non longe abeſt ab unoquoque noſtrum; in ipſo enim vivimus, movemur, & ſumus*, inferens Dei præſentiam in nobis ex ejus operatione.

Confirm. 1. quia non poteſt Angelus exiſtens in loco A producere ubicationem in C, niſi ſit antecedenter applicatus tali ſpatio,

tio, in quo producenda eſt ubicatio C, aliter ageret in diſtans: ſic Angelus durans tempore A non poteſt producere durationem tempore C, niſi antecedenter fuerit in B.

Confirm. 2. quia ſi poſſet Angelus exiſtens in palmo A producere ſuam ubicationem partialem in palmo C, poſſet illam producere extra ſphæram in quacumque diſtantia, non enim eſſet major ratio; ſequela non admittitur; ergo nec id, unde ſequitur.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam; quando enim Angelus locat ſe in extremis, non agit in paſſum diſtans, ſed in ſe ipſum; quamvis ponat ubicationes inter ſe diſtantes: Sicut quando Angelus movet extrema alicujus corporis, immoto medio, licet ponat motus inter ſe diſtantes, ſeu ubicationes ſucceſſivas talis corporis, non per hoc agit in paſſum diſtans. Ad id, quod additur, dico, probabiliter etiam multos docere in Philoſophia, quod poſſit divinitus agens agere in paſſum diſtans. Ex illis autem verbis Apoſtoli Vaſquez docet, ſolum inferri intentionalem Dei præſentiam in noſtro intellectu, non phyſicam, ſeu cognitionem Dei, non Deum in nobis; cum enim Apoſtolus vidiſſet aram cum Epigraphe *Ignoto Deo*, oſtendit, Deum non debere eſſe ignotum, cum ex effectibus facile innoteſcat. Sed dato, quod repugnet actio in paſſum diſtans, non ſequitur, Angelum non poſſe producere in ſe ubicationes diſtantes.

Ad primam confirmationem; Angelus ut primo ponatur a Deo in loco A potius, quam B, non debet antecedenter applicari tali ſpatio; quandoquidem non aliter applicatur ſpatio, quam per ipſam ubicationem, quæ ſi ſit realis, & exiſtens, eſt ipſum ſpatium reale exiſtens, ſit ſit poſſibilis, eſt ipſum ſpatium poſſibile, ſeu imaginarium; ergo pariter ut Angelus exiſtens in loco A poſſit immediate collocare ſe in C, non debet antecedenter applicari, ſeu eſſe immediatum ſpatio C; nec per hoc actio eſt in diſtans. Ad paritatem de durationibus jam diximus.

Ad ſecundam confirmationem, nego ſequelam; oſtendimus enim in ſecunda concluſione, id obſtare virtuti limitatæ Angelicæ.

DISPUTATIO IV.

De iis, quæ ſpectant ad intellectum Angelorum.

PLurima hic diſcutienda de ſpeciebus impreſſis, de intellectione Angelorum, de modo cognoſcendi, de objectis naturaliter cognoſcibilibus ab iiſdem, & quomodo loqui, ac mentiri poſſint.

QUÆSTIO I.

Utrum ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentans in actu primo clare, & diſtincte omnia poſſibilia?

EX hujus quæſtionis reſolutione dependet etiam reſolutio celebris quæſtionis, tum in prima parte, Num cognitio omnium poſſibilium in Deo inferat comprehenſionem Omnipotentiæ? tum in tertia parte, Num Chriſtus Dominus actu cognoſcat omnia poſſibilia, aut ſaltem futura? cum enim in eo ſint omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ Dei, dicendum, de facto cognoſcere quæcumque cognoſcere poteſt, præſertim quæ ad Electos ſpectant, quorum eſt caput. Antequam quæſtio reſolvatur, præmittimus quæ ignoranda non ſunt de ſpeciebus intentionalibus Angelorum.

ARTICULUS I.

Præmittuntur ſelectiora de ſpeciebus impreſſis Angelorum.

I. PRæmittendum 1. ex D.Th. 1. p. qu.55. intellectum Angelicum indigere ſpecie impreſſa ad intelligenda objecta a ſe diſtincta, ſaltem diſtantia: eſſe vero ex ſe completum principium, & ultimo determinatum ad ſeipſum intelligendum. Ratio doctrinæ eſt, quia cognitio eſt aſſimilatio objecti: ergo exigit concurſum ejuſdem objecti, ut detur cauſa proportionata talis aſſimilationis; hoc autem fieri nequit niſi per ſpeciem vicariam objecti, quando illud eſt abſens; ergo requiritur ſpecies ad intelligenda objecti diſtantia. Quando autem objectum eſt intra ſphæram activitatis intellectus Angelici, probabiliter poteſt intellectus Angelicus ab ipſo objecto, etiam materiali, determinari ad illud cognoſcendum abſ-

abſque ſpecie impreſſa ſuperaddita. Si enim poteſt intellectus humanus cum concurſu phantaſmatis materialis cauſare ſpeciem impreſſam intelligibilem, ſpiritualem, quidni poterit intellectus Angelicus cum concurſu immediato objecti materialis cauſare ſpeciem expreſſam, ſeu cognitionem ſpiritualem illius? dummodo ſit intra certam diſtantiam proportionatam ſphæræ activitatis Angeli, quæ eo eſt amplior, quo Angelus eſt perfectior. Probabile enim eſt, quod objectum etiam materiale immediate concurrat ad cognitionem, non ſolum quando eſt immediatum, ſed etiam quando diſtat, dummodo ſit intra ſphæram proportionatam: Sicut enim ab objecto viſibili tranſmittitur ſpecies ad oculum corporeum, ut cauſetur viſio, ita poteſt objectum materiale abſque ulla ſpecie impreſſa, immediate, ſimul cum influxu aliorum objectorum intra eandem ſphæram exiſtentium, determinare intellectum Angeli ad eorum cognitionem, quin ex hoc ſequatur actio in diſtans; Eo modo, quo non habetur actio in diſtans, quando partes v. gr. ignis profundiores, & remotæ a paſſo ſimul cum aliis partibus immediatis paſſo concurrunt ad illud comburendum.

II. Præmittendum 2. Angelos habuiſſe ab initio ſuæ creationis ſpecies impreſſas earum rerum, quas decuit eos ab initio non ignorare, nec potuerunt abſque ſpeciebus cognoſcere, vel quia objecta non exiſtebant, vel quia erant diſtantia extra ſphæram ſuæ activitatis, nec ullam habebant connexionem cum objecto præſente, in quo tanquam in medio potuiſſent indirecte cognoſci. Ratio doctrinæ eſt, quia hujuſmodi ſpecies non poſſunt aliam habere cauſam in natura, niſi Deum ipſum; ergo cum Angelis fuerunt a Deo congenitæ, & concreatæ.

III. Præmittendum 3. quod licet Angeli habeant a Deo concreatas ſpecies impreſſas innumeras, & alias propriis actibus acquirant, non proinde neceſſario ſemper cognoſcunt omnia ea objecta, quorum ſpecies habent. Ratio eſt, quia ſicut homines, ita & Angeli poſſunt attentius ſe libere applicare ad diſtinctius cognoſcenda hæc objecta præ aliis; & ſimiliter poſſunt libere abſtinere a cognitione aliquorum objectorum, ut perfectius, & attentius vacent aliorum cognitioni, quorum confuſam tantum habet cognitionem. Unde fit, Angelos ſpeciebus univerſalibus, quibus ſunt inſtructi, poſſe uti pro arbitrio vel adæquate, vel inadæquate tantum, hoc eſt vel cognoſcendo omnia objecta, quæ poſſunt exprimere, vel aliqua tantum diſtincte, alia confuſe.

IV. Præmittendum 4. ex ſpeciebus intelligibilibus ſive infuſis, & congenitis, ſive acquiſitis, aliquas eſſe particulares, quibus ſcilicet attingere poſſunt unum tantum objectum; alias eſſe univerſales, quibus attinguntur plura objecta vel confuſe, vel diſtincte. Quando intelligibilitas objecti adæquat, vel excedit perfectionem intelligentis, tunc illud per ſpeciem particularem intelligitur, puta quando Angelus intelligit Angelos æquales, vel ſuperiores; ſicut etiam quando de novo acquirunt Angeli propriis actibus ſpeciem alicuius objecti particularis. Quando vero cognoſcunt objecta inferiora, par eſt, ut ea cognoſcant ſpeciebus univerſalibus repræſentativis ſimul plurium; ſi enim poteſt dari aliqua cognitio indiviſibilis, qua attingatur ſimul clare, & diſtincte Petrus, & Paulus, poterit etiam dari ſpecies impreſſa repræſentativa in actu primo clare, & diſtincte Petri ſimul, & Pauli; hujuſmodi autem ſpecies, & actus convenientiores ſunt perfectioni, & ſimplicitati Angelicæ. Imo ad vitandam in natura multiplicationem entium non neceſſariam, dicendum, de facto hujuſmodi ſpecies univerſales eſſe illis a Deo infuſas; ita tamen, ut quo ſuperiores ſunt Angeli, eo per ſpecies univerſaliores intelligant, ut communius docent cum D. Thom. q. 55. art. 3. contra Scotiſtas. Et ratio eſt, quia quo perfectior eſt potentia intellectiva, eo plura eodem actu ſimul poteſt intelligere; ſicut ſenſus quo perfectior eſt, eo plura ſimul actu cognoſcit, & virtus quo altior eſt, eo ad plures effectus ſimul producendos ſe extendit: quare Angeli ſuperiores de facto ſpeciebus univerſalioribus intelligunt ea, quorum cognitio eſt iis debita; ſic enim magis proportionantur ſpecies actibus, quorum ſunt principia. His præſuppoſitis

V. Quæritur acriter. An ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima, ſeu repræſentativa in actu primo clare, & diſtincte omnium ſimul poſſibilium? Eam de facto dari, communiter negant; quia cum ſpecies univerſalior arguat intellectum perfectiorem, ſpecies univerſaliſſima argueret intellectum creatum perfectiſſimum, qui repugnat. Prima itaque ſententia Capreol. Gran. Arrub. apud Amic. diſp. 9. ſect. 9. putat eſſe poſſibilem, immo & de facto dari ſpeciem repræſentativam infinitorum indivi-

divi-

dividuorum ejuſdem ſpeciei, non tamen omnium poſſibilium; quia ſcilicet ſpecies hujuſmodi, ſi quam infinitatem haberet, ſolum haberet extenſivam, compoſſibilem cum entitate creata: poteſt itaque Angelus habere a Deo infuſam ſpeciem, qua poſſit cognoſcere conceptus, qui poſſunt per totam æternitatem ipſi ab aliis Angelis manifeſtari; necnon infinita individua externarum operationum, quæ ab Angelis ponentur per totam æternitatem. Secunda ſententia Cajet. Bag. Vaſq. diſp. 202. cap. 2. docet, etiam infinitas ſpecies creaturarum ſub aliquo certo genere poſſe ab aliqua ſpecie impreſſa repræſentari. Tertia Henrici, & aliorum apud Suar. l. 2. de Angelis c. 33. & 3. p. diſp. 26. tenet, etiam omnia poſſibilia poſſe ab aliqua ſpecie intelligibili repræſentari; quia ſicut poteſt ſpecies intelligibilis creata, & limitata repræſentare Deum, ita etiam omnia poſſibilia. Ultima ſententia, cum qua ſentiendum, negat poſſibilem ſpeciem univerſaliſſimam tam impreſſam, quam expreſſam, repræſentativam clare, & diſtincte etiam infinitorum individuorum, nedum omnium poſſibilium, ſive ea attingantur in Deo, ſive extra Deum in ſe ipſis. Ita D. Thom. quæſt. 2. de veritate art. 5. ad primum, dum negat Chriſto Domino hujuſmodi cognitionem: & 1. p. quæſt. 12. artic. 8. Scotus in 2. diſtinct. 3. quæſt. 10. Godoy, Lichet. Amic. & alii.

ARTICULUS II.

Oſtenditur, repugnare ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam.

VI. PRima concluſio. Suppoſita repugnantia infiniti categorematici, repugnat ſpecies impreſſa (& eadem eſt ratio de expreſſa) repræſentativa clare, & diſtincte etiam infinitorum individuorum ejuſdem ſpeciei, nedum omnium poſſibilium.

Prob. ex Lumbier de Incar. num. 1509. & Platelio. Repugnat, ſpeciem eſſe repræſentativam infinitorum qua talium ſub propria ratione individuali, & non eſſe infinitam ſaltem extenſive; ergo ſuppoſita repugnantia cujuſvis infiniti categorematici, repugnat ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentativa clare, & diſtincte infinitorum. Antecedens prob. quia ſpecies repræſentativa infinitorum æquivalet infinitis ſpeciebus, quibus ſeorſim ea infinita objecta repræſentari poſſent; atqui quod æquivalet infinitis, non poteſt non eſſe infinitum; ergo hujuſmodi ſpecies haberet infinitatem repugnantem. Sicuti enim ſi repugnarent infinitæ ubicationes, infiniti calores, infinitæ vires ſuſtentativæ ponderum infinitorum, a fortiori repugnabit una ubicatio, unus calor, una virtus ſuſtentativa, quæ illis infinitis æquivaleant; ita prorſus, ſi ratione infinitatis repugnant infinitæ ſpecies repræſentativæ infinitorum objectorum, a fortiori repugnabit una ſpecies, quæ in identitate contineat perfectionem illarum infinitarum.

Hinc fit, quod in hac ſententia ſi beatus in Deo cognoſceret omnia poſſibilia, aut etiam infinita individua, comprehenderet ſimul, & non comprehenderet omnipotentiam; quia hujuſmodi cognitio eſſet, & non eſſet infinite perfecta, ac divina. Si enim cognitio indiviſibilis, qua attingitur Petrus, & Paulus, æquivalet duabus cognitionibus, quarum altera attingat Petrum, altera Paulum, cognitio indiviſibilis, qua attinguntur clare, & diſtincte infinita, æquivalet infinitis cognitionibus attingentibus ſingula; & conſequenter ſi infinitæ cognitiones ratione infinitatis eſſent, & non eſſent quid creatum, ut hic ſupponitur; a fortiori illa cognitio indiviſibilis, quæ in identitate continet perfectionem cognitionum infinitarum, eſſet & non eſſet Divina.

Confirm. quia ordo intentionalis imitatur ordinem realem; atqui ſi omnia poſſibilia (& eadem eſt ratio de infinitis individuis, ſi repugnet infinitum categorematicum) identificarentur, importarent perfectionem infinitam, creaturæ repugnantem; conſtituerent enim creaturam maximam in ordine reali, quæ omnium poſſibilium perfectionem contineret; ergo pariter, ſi una cognitio, aut una ſpecies impreſſa contineret in identitate perfectionem cognitionum, aut ſpecierum de omnibus poſſibilibus, aut de infinitis individuis, talis cognitio, aut ſpecies eſſet in ordine intentionali omnium perfectiſſima, ſaltem in ſpecie ſua, atque adeo etiam repugnans; non ſecus ac repugnat ſubſtantia in ſua ſpecie perfectiſſima, aut qualitas perfectiſſima in ſpecie ſua.

Neque dicas, hujuſmodi cognitionem, aut ſpeciem impreſsam poſse creſcere intenſive in claritate, atque adeo non eſse ſuma-

ſimpliciter infinitam, nec repugnare. Nam contra eſt, quia idem dici poſſet de creatura maxima in ordine reali; quod ſcilicet poſſet creſcere extenſive, ſeu multiplicari numerice in ſpecie ſua, atque adeo nec eſſet ſimpliciter infinita, nec repugnaret. Directe itaque reſpondendum, utramque partem contradictionis ſequi in utroque caſu.

VII. Objic. 1. etiamſi repugnet infinitum categorematicum creatum, adhuc poteſt intellectus Angelicus concurrere ad cognitiones ſyncategorematice infinitas, tum numero, tum ſpecie diverſas; necnon ad cognitionem ſingulorum poſſibilium, per meram ſuperioritatem ordinis; ergo pariter dari poteſt ſpecies impreſſa univerſaliſſima, quæ cum intellectu concurrat ad cognitionem infinitorum objectorum, necnon omnium poſſibilium.

Confirm. quia quælibet ſpecies impreſſa citra ullam infinitatem, & repugnantiam poteſt concurrere ad infinitas cognitiones numero ſaltem diverſas; v. g. ſpecies repræſentativa Petri poteſt concurrere ad infinitas cognitiones numero diverſas, qua exprimatur idem Petrus; ergo poterit etiam ſpecies aliqua intelligibilis concurrere ad cognitionem infinitorum objectorum.

Reſp. nullam ſpeciem impreſſam poſſe eſſe in actu primo repræſentativam adæquate, & proxime infinitorum, qua infinitorum, neque ſimul, neque ſeorſim. Nam ſicut bene arguimus, omnipotentiam non ſolum eſſe ſuperioris ordinis ad quemlibet effectum creatum, ſed etiam eſſe categorematice infinitam, per hoc præciſe quod poſſit plura, & plura, perfectiora, & perfectiora ponere, etiamſi non poſſet ponere infinitum categorematicum: ita pariter ſpecies impreſſa univerſaliſſima eſſet in ſua ratione categorematice infinita, non ſolum ſi poſſet concurrere ad repræſentationem infinitorum objectorum categorematice, & collective, ſed etiam ſi poſſet tantum ſyncategorematice, & diſtributive. Idcirco intellectus Angelicus poteſt concurrere citra infinitatem ad cognitiones ſyncategorematice infinitas, quia ad omnes illas concurrit ſolum inchoate ſecundum prædicatum vitalitatis, quod in ſingulis eſt finitum, & proportionatum ſuæ cauſæ; ſecundum prædicatum vero expreſſivi hujus vel illius objecti adjuvatur intellectus a ſpecie impreſſa; & quia poteſt ab aliis, & aliis ſpeciebus ad alias, & alias cognitiones adjuvari, ideo abſque ulla ſua infinitate concurrere poteſt ad cognitiones ſyncategorematice infinitas; Eo modo, quo quælibet cauſa ſecunda poteſt concurrere cum cauſa prima ad non tot, quin plura individua ejuſdem ſpeciei, quia cauſæ ſecundæ correſpondet prædicatum ſpecificum effectus, quod eſt finitum, & individuationes, quæ ſunt infinitæ, correſpondent cauſæ primæ: contra vero ſi daretur ſpecies impreſſa, aut expreſſa univerſaliſſima, contineret perfectionem infinitarum ſpecierum, aut cognitionum adæquate, & ideo repugnat.

In forma diſtinguo antecedens: poteſt intellectus concurrere ad cognitiones omnium poſſibilium inchoate, & remote, ita ut per ſpecies impreſſas illorum compleatur, concedo; proxime, & complete, nego antecedens, & conſequentiam.

Ad confirm. recurrit eadem reſponſio: Imo argumentum retorquetur; non poteſt enim ſpecies intelligibilis (ut nec quævis alia cauſa ſecunda) concurrere ad infinita ſyncategorematice individua, niſi cum cauſa ſecunda concurrat cauſa prima continens perfectionem infinitarum individuationum; ergo neque poteſt ſpecies impreſſa eſſe in actu primo repræſentativa infinitorum individuorum, aut poſſibilium, quin contineat perfectionem infinitarum ſpecierum impreſſarum, creaturæ repugnantem. Nam, ut arguit Scotus in ſecund. diſp. 9. q. 2. *Ubi pluralitas numeralis concludit majorem perfectionem, infinitas numeralis concludit perfectionem infinitam*. Sed poſſe repræſentare plura individua concludit perfectionem majorem in ſpecie impreſſa, cæteris paribus, ut patet; ergo poſſe repræſentare infinita individua concludit perfectionem infinitam.

VIII. Objic. 2. Poteſt ſpecies finita impreſſa per meram ſuperioritatem ordinis eſſe repræſentativa Dei; ergo etiam infinitorum, imo & omnium poſſibilium.

Confirm. a priori, quia ſpecies tam impreſſa, quam expreſſa non creſcit arithmetice ad incrementum objecti, ſed geometrice; ergo poteſt eſſe infinita, quamvis objectum ſit infinitum; atque adeo ſicut ſpecies repræſentativa Dei eſt finita, & ſuperioris ordinis ad ſpecies repræſentativas creaturarum perfectiorum, & perfectiorum, ita ſpecies repræſentativa omnium poſſibilium erit pariter finita, & ſuperioris ordinis ad ſpecies repræſentativas ſingulorum.

Reſp. conceſſo antecedente, diſt. conſeq. poteſt eſſe finita ſpecies repræſentativa infinitorum, ut infinitorum clare, & diſtin-

cte, nego; infinitorum confuſe, concedo conſequentiam. Idcirco ſpecies repræſentativa Dei eſt finita, quia repræſentat Deum ſub una tendentia indiviſibili ſuperiori ad tendentias cognitionum repræſentantium creaturas, quin contineat cognitiones creaturarum: contra vero quando repræſentantur infinita ut infinita, tunc ſpecies iſtorum repræſentativa continet in identitate, & per æquivalentiam formalem perfectionem infinitarum ſpecierum repræſentantium ſingula; & ideo eſſet ſpecies perfectionis infinitæ: Ad eum modum, quo calor indiviſibiliter continens perfectionem infinitorum calorum intenſiorum, & intenſiorum, non poteſt eſſe calor ſolum ſuperioris ordinis, (ut eſt ſubſtantia ſuperioris ordinis ad infinita accidentia, quæ non præcontinet) ſed debet eſſe calor ſimpliciter infinitus; non ſecus ac vis ſuſtentativa infinitorum ponderum eſt infinita.

Ad confirm. diſting. antec. ſpecies creſcit geometrice ad incrementum objecti, quando ſub una tendentia reſpicit objectum perfectius, conc. quando per tendentias diverſas, æquivalentes pluribus diſtinctis, nego antec. & conſequentiam; tunc enim ad incrementum objecti debet creſcere arithmetice; & infinitas objecti arguit in ſpecie tam impreſſa, quam expreſſa infinitatem, ſicut vis productiva v. gr. motus velocioris, & velocioris eſt ſimpliciter infinita, non vero ſuperioris ordinis ad quamcumque virtutem motivam finitam. Idemque dicimus de vi ſuſtentativa ponderis majoris, & majoris in infinitum; necnon de vi meritoria operationum Chriſti Domini, de Omnipotentia &c., quæ non poſſunt dici ſolum ſuperioris ordinis, ſicut dicitur v. gr. lumen gloriæ ſuperioris ordinis ad quodvis lumen naturale intenſius, & intenſius; quia lumen gloriæ non æquivalet lumini naturali intenſiori, & intenſiori, nec poteſt præſtare effectus, quos præſtaret lumen naturale intenſius in infinitum.

IX. Objic. ultim. Materia, quæ eſt capax infinitarum formarum perfectiorum, & perfectiorum, æquivalet infinitis materiebus addictis ſingulis formis, & tamen non eſt infinite perfecta; ergo ſpecies repræſentativa infinitorum, qua infinitorum, quamvis æquivaleat infinitis ſpeciebus repræſentantibus ſingula, non per hoc erit infinita.

Confirm. quia capacitas ad perfici in materia eſt perfectio, & quo a pluribus perfici poteſt, eo cæteris paribus eſt perfectior, & tamen ſi poteſt perfici ab infinitis formis ſaltem ſyncategorematice, non eſt infinite perfecta; ergo neque in caſu noſtro ſpecies repræſentativa infinitorum.

Reſp. quod ſicut ſubſtantia non continet æquivalenter infinitos calores, ſed eſt indiviſibiliter in gradu ſuperiori ad illos; ita materia, quæ poteſt perfici ab omnibus formis non continet æquivalenter materias infinitas minus perfectas, & paucioribus formis perfectibiles, ſed ſolum eſt in gradu ſuperiori.

Ad confirm. reſp. 1. per inſtantiam. Intellectus per hoc, quod poſſit producere intellectiones ſyncategorematice infinitas, non eſt infinitus; ergo neque erit infinitus calor v. g. æquivalens infinitis caloribus, nec Omnipotentia, &c. Secundo dico, quod ſicut intellectus eſt potentia inchoata, & remota, quæ indiget compleri a ſpeciebus, & a concurſu omnipotentiæ, ut intelligat, & ideo non eſt infinite perfectus, quamvis poſſet producere infinitas categorematice intellectiones; ita materia eſt potentia receptiva remota, quæ indiget concurſu agentis; ut poſſit proxime recipere formas: unde non eſt infinite perfecta, quamvis poſſit recipere, ac perfici ab infinitis formis.

X. Secunda concluſio: præſcindendo a repugnantia infiniti categorematici creati, aut omnium poſſibilium, adhuc repugnat ſpecies tam expreſſa, quam impreſſa univerſaliſſima, repræſentativa omnium poſſibilium clare, & diſtincte; Ita etiam Platel., & alii ex D. Th. & Scoto.

Probat. præſcindendo a poſſibilitate omnium poſſibilium, repugnat creatura maxima, quæ in identitate contineat omnium poſſibilium perfectionem, puta hominis, Angeli, Archangeli, &c. ergo a pari etiam repugnabit cognitio, quæ clare attingat omnia poſſibilia, hominem, Angelum &c. Prob. conſequentia, quia ſicut creatura maxima contineret in ordine reali perfectionem majorem, & majorem in infinitum, atque adeo infinitum intenſive, ita cognitio omnium poſſibilium contineret in ordine intentionali perfectionem cognitionum perfectiorum, & perfectiorum in infinitum, atque adeo perfectionem infinitam intenſive ſecundum gradus heterogeneos; ergo utraque æqualiter repugnat. Quandoquidem ſicut in ordine reali exhaurit, non adæquat Omnipotentiam creatura perfectiſſima intenſive; ita in ordine intentionali exhaurit, non adæquat Omnipotentiam cognitio omnium poſſibilium, quæ ſecundum gradus

he-

heterogeneos eſt intenſive perfectiſſima. Cognitionem iſtam eſſe intenſive perfectiſſimam ſecundum gradus heterogeneos, eſt continere perfectionem majorem, & majorem in infinitum, non ſecundum claritatem cognitionis, ſeu ſecundum gradus homogeneos, quia ſupponeretur, quod omnia poſſibilia attingantur eadem claritate, v. g. intenſa ut unum, ſed ſecundum gradus heterogeneos, & diſſimiles, quatenus contineret perfectionem cognitionis terminatæ ad hominem, Angelum, Archangelum, &c. Quæ cognitiones quamvis ſint æque claræ, adhuc dicuntur inæquales, quatenus cæteris paribus perfectior eſt cognitio terminata ad Angelum, quam ad hominem, & perfectior eſt terminata ad Archangelum, quam ad Angelum.

Neque dicas, quod cognitio intenſa ut unum terminata ad omnia poſſibilia poſſet creſcere intenſive ſecundum gradus homogeneos, & eſſe clarior, & clarior, quamvis non poſſet creſcere intenſive ſecundum gradus heterogeneos. Nam, ut nuper diximus, utraque pars contradictionis ſequeretur, quod poſſet, & non poſſet creſcere; ſicuti creatura maxima continens perfectionem hominis, Angeli, Archangeli, & omnium ſpecierum poſſibilium poſſet, & non poſſet creſcere extenſive, ſeu multiplicari numerice.

Ratio a priori eſt, quia infinitum in uno genere debet eſſe infinitum in omni genere; quantitas v. g. infinita ſecundum longitudinem eſt æquivalenter infinita etiam ſecundum latitudinem, & profunditatem; ergo quantitas virtutis, ſeu perfectionis indiviſibiliter continens perfectionem infinitam in uno genere, indiviſibiliter continet perfectionem infinitam in omni genere; & ideo creatura maxima, quæ eſſet infinita intenſive, deberet etiam eſſe infinita extenſive, & numerice multiplicabilis; ergo pariter cognitio terminata ad omnia poſſibilia, quæ indiviſibiliter ſecundum gradus heterogeneos eſt infinite perfecta intenſive, debet etiam ſecundum gradus homogeneos, & omni alia ratione eſſe infinite perfecta, atque adeo repugnat. Et ſane, quod in quantitate molis infinitum in uno genere ſit æquivalenter infinitum in omni, ſupponitur hic cum admittentibus poſſibilitatem infiniti categorematici; Quod autem hoc etiam ſit verum in quantitate virtutis, ſeu perfectionis, ex eo conſtat, quia non aliter philoſophandum de quantitate molis, ac de quantitate virtutis, juxta celebre D. Aug. effatum; *In iis, quæ non mole magna ſunt, hoc eſt majus eſſe, quod eſt melius eſſe.* Unde ſequitur ſimpliciter repugnare quodcumque ens creatum dicens in aliqua linea perfectionem infinitam indiviſibiliter, eſto non repugnaret collectio aliqua infinita entium creatorum: Sicuti repugnat, ens indiviſibiliter continens perfectionem omnium poſſibilium eſſe creatum, quamvis non repugnaret collectio omnium poſſibilium.

Confirm. etiam concluſio ex illo princ. Scoti in 2. diſt. 3. qu. 10. *Ubi pluralitas numeralis concludit perfectionem majorem, ibi infinita pluralitas arguit perfectionem infinitam;* ergo pariter ubi pluralitas numeralis arguit perfectionem majorem in ratione ſpecifica, & intenſive ſecundum gradus heterogeneos, ibi pluralitas infinita arguit perfectionem hujuſmodi infinitam; atqui cognitio terminata ad hominem, & Angelum v. g. concludit perfectionem intenſive ſecundum gradus heterogeneos majorem, quã ſi terminaretur ad ſolum hominem; ergo cognitio terminata ad omnia poſſibilia eſt intenſive ſecundum eoſdem gradus infinite perfecta in ordine intentionali, atque adeo repugnans; non ſecus ac creatura maxima in ordine reali.

XI. Tertia concluſio: præſcindendo a poſſibilitate infiniti, ſicut repugnat ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentativa in actu primo omnium poſſibilium, ita etiam repræſentativa clare, & diſtincte infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum. Hæc concluſio deſcendit ex præcedenti.

Prob. repugnat cognitio perfectiſſima intenſive ſecundum gradus æquales heterogeneos, quæ ſcilicet attingat clare, & diſtincte infinitas creaturas perfectiores, & perfectiores, ut oſtendimus in ſecunda concluſione; ergo etiam repugnat cognitio perfectiſſima extenſive, quæ attingat clare, & diſtincte infinita individua. Prob. conſeq. primo ex proportione inter ordinem realem, & intentionalem; ſi enim in ordine reali repugnat creatura perfectiſſima intenſive, repugnat pariter perfectiſſima extenſive, ſive immultiplicabilis numerice: ergo etiam in ordine intentionali, ſi repugnat cognitio perfectiſſima intenſive, repugnabit cognitio extenſive perfectiſſima in vi repræſentativa, quæ ſcilicet repræſentet infinita individua. Secundo a priori, quia infinitum in una linea debet eſſe infinitum in omni linea, ut in quantitate molis, ita in quantitate virtutis, ſeu perfectionis.

Qui tamen ad hæc altius percipienda-

multum conferunt, quæ adverſus poſſibilitatem omnium poſſibilium, & infiniti categorematici paſſim adducuntur; ideo quamvis ab his quæſtionibus hic præſcindatur, tamen ea hic obiter recolemus, oſtendendo primo, repugnare collectionem omnium poſſibilium, ut fere communiſſime DD. etiam Infinitarii docent. Secundo ex omnium poſſibilium repugnantia rite inferri repugnantiam infinitorum individuorum ſub una ſpecie, puta infinitorum hominum: Unde apparebit, repugnare ſimpliciter quamcumque ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam; ac breviter innuemus, quid dicendum de cognitione debita Chriſto Domino, de qua fuſius in de Incarnatione diſp. ult. qu. 3. art. 2.

Primo quidem repugnare collectionem omnium poſſibilium, ſeu infinitarum ſpecierum perfectiorum, & perfectiorum hominis, Angeli, Archangeli, &c. ſic oſtenditur. Hujuſmodi collectio licet ſecundum multitudinem infinita, ſecundum quantitatem virtutis eſſet finita ſimul, & maxima, ſeu perfectiſſima; ergo repugnat. Conſequentia ſequitur; univerſim enim repugnat finitum, & maximum tum in quantitate molis ſive continua, ſive diſcreta, tum in quantitate virtutis. Antecedens probatur. Et quidem, quod collectio iſthæc eſſet perfectiſſima, ſeu maxima, patet; nam ſi præter hanc poſſet dari perfectior, ea non eſſet collectio omnium poſſibilium. Quod vero eſſet ſecundum quantitatem virtutis finita, etiam patet; tum quia infinite diſtat a perfectione divina; non poteſt autem eſſe infinitum, quod eſt infinite minus infinito: tum etiam quia ſi collectioni omnium poſſibilium addatur Deus, hujuſmodi collectio evadit perfectior: ergo circumſcripto Deo, non eſt infinite perfecta; quandoquidem infinitum per quodcunque additamentum creſcere non poteſt; unde eſt, quod complexum ex Deo, & creatura non eſt quid majus, ſeu perfectius ſolo Deo, utpote infinito.

Confirm. primo paritate quantitatis molis. Si detur infinita collectio linearum majorum, & majorum, quarum prima ſit e. g. palmaris, ſecunda bipalmaris, tertia tripalmaris, & ſic in infinitum, quamvis ſingulæ eſſent ſecundum longitudinem finitæ, at complexum illarum occuparet ſpatium infinitum; unde ſimul ſumptæ æquivalerent corpori immenſo: ergo cum ex Auguſtino idem dicendum de quantitate virtutis, ac de quantitate molis, ſi dentur infinitæ creaturæ, quarum una ſit perfectior alia, quamvis ſingulæ eſſent finitæ perfectionis, conficerent tamen complexum perfectionis æquivalentis omni perfectioni, nempe divinæ, atque adeo repugnat.

Confirm. ſecundo. Creatura in ratione perfectionis, ſive in quantitate virtutis maxima, quæ ſcilicet abſorbeat omnem perfectionem, dempta Aſeitate, repugnat; nec nobis juxta noſtras leges licitum eſt ejus poſſibilitatem propugnare: ergo pariter repugnat collectio omnium poſſibilium. Probatur conſequentia: Ideo illa creatura repugnat, quia eſſet, & non eſſet maxima; eſſet, ut ſupponitur, non eſſet vero, quia eſſet creata, atque adeo perfectionis limitatæ infinite diſtantis a perfectione divina; atqui pariter collectio omnium poſſibilium eſſet maxima, ut ſupponitur, non eſſet, quia quamvis ſecundum multitudinem eſſet infinita, at ſecundum quantitatem virtutis eſſet limitata, utpote quæ non minus diſtaret a perfectione divina, quam muſca; finiti enim ad infinitum nulla proportio; ſicut palmus quantitatis quamvis ſecundum multitudinem partium proportionalium eſſet infinitus, ſecundum magnitudinem tamen non poteſt non eſſe finitus, eo ipſo ac infinite diſtat a magnitudine infinita: ergo tam creatura maxima, quam collectio creaturarum perfectiſſima æque repugnat.

Neque apte quis dicere poteſt, collectionem omnium poſſibilium eſſe infinite perfectam infinitate creata, ſicuti nec poteſt idem dici de creatura maxima; pugnat enim in terminis, perfectionem eſſe infinitam, & eſſe creatam, ſeu limitatam. Quibus adde, quod complexum omnium poſſibilium non ideo eſt omnium poſſibilium, quia continet infinitas infinitates tum intenſive, tum extenſive; nam ſi ab hoc complexo, quod tu dicis eſſe omnium, demas alterna poſſibilia, adhuc remanent infinitæ infinitates, & tamen remanet complexum omnium; ergo dicendum, quod complexum omnium poſſibilium repugnet.

XII. Oſtenditur deinde, ex repugnantia collectionis omnium poſſibilium, ſeu infinitarum ſpecierum perfectiorum, & perfectiorum, videlicet hominis, Angeli, Archangeli, &c. rite inferri repugnantiam infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum, ſic: Repugnat collectio illa infinitarum ſpecierum, quia eſſet perfectiſſima intenſive; ergo repugnat etiam collectio infinitorum individuorum, quia eſ-

eſſet perfectiſſima extenſive. Probatur conſequentia primo, quia Deus non minus poteſt ponere perfectius, & perfectius intenſive, quam extenſive; non minus ſpecies, quam individua, ſicut non minus in quantitate molis altitudinem, quam latitudinem; ergo ſi derogat Omnipotentiæ ponere collectionem infinitarum ſpecierum perfectiſſimam intenſive, derogabit pariter collectio perfectiſſima extenſive. Secundo a priori, quia infinitas in uno genere eſt infinitas in omni, ut in quantitate molis, ita in quantitate virtutis.

Neque dici poteſt, collectionem infinitorum individuorum, puta hominum, non exhaurire Omnipotentiam, quia poſſet dari collectio creaturarum perfectior, nempe Angelorum; contra vero collectionem ſpecierum infinitarum exhaurire Omnipotentiam, quia non poſſet dari collectio perfectior. Nam contra eſt, quia ſicut collectio infinitarum ſpecierum, quamvis poſſet extenſive creſcere, quatenus dari poſſent plures hujuſmodi collectiones, tamen quia non poſſet creſcere etiam intenſive, ideo exhauriret Omnipotentiam, & utramque partem contradictionis involveret; ita collectio infinitorum hominum, quamvis poſſet creſcere intenſive; quia tamen non poſſet etiam extenſive, cum non poſſet dari collectio hominum major, ideo pariformiter exhauriret Omnipotentiam, & repugnat.

Quæ ab Adverſariis adducuntur ad poſitive oſtendendam poſſibilitatem infinitorum individuorum, præſertim quia videtur dari infinitum categorematicum creaturarum poſſibilium in mente Dei, & dantur de facto infinitæ negationes creaturarum non exiſtentium, ea retorquentur adverſus poſſibilitatem infinitarum ſpecierum, & facili negotio evacuantur in phyſicis, ut videre eſt, præſertim apud Cattaneum, & Semerium. Et ſane etiam in ſenſu compoſito decreti de non producendis infinitis hominibus ſunt poſſibiles non tot, quin plures homines, atque adeo ſyncategorematice infiniti; quin ſit compoſſibile cum tali decreto infinitum categorematicum hominum. Sicuti autem homines compoſſibiles cum tali decreto ſunt infiniti in mente Dei, & quidem actu, quatenus ſinguli actu a Deo cognoſcuntur, quin tamen poſſint extra mentem Dei eſſe actu homines infiniti in ſenſu compoſito hujus decreti, ut patet; ita abſolute homines poſſibiles in mente Dei ſunt infiniti, ſeu non tot quin plures ſinguli actu cogniti, quin tamen poſſint extra mentem Dei eſſe infiniti actu, & categorematice. Et ratio a priori eſt, quia ſicut dum ſunt actu poſſibiles homines non tot quin plures, ſolum datur actu Omnipotentia, quæ poteſt non tot quin plures homines, atque adeo infinitos ſyncategorematice producere, quin ex hoc ſequatur, quod poſſit producere homines infinitos categorematice; (ad eum modum, quo in ſenſu compoſito decreti de producendis infinitis categorematice hominibus, quamvis Omnipotentia poſſit non tot quin plures ſyncategorematice producere, non ſequitur tamen per Adverſarios, quod poſſit etiam in ſenſu compoſito talis decreti producere infinitos categorematice, ut eſt indubitatum) ita prorſus dum in mente Dei ſunt actu cogniti non tot quin plures homines, ſolum datur actu infinita Dei cognitio, quæ repræſentat non tot quin plures homines, atque adeo infinitos ſyncategorematice poſſibiles, quin ex hoc ſequatur, quod cognoſcat homines poſſibiles infinitos categorematice; non ſecus ac in ſenſu compoſito decreti de non producendis infinitis categorematice hominibus, cognitio divina repræſentat ut compoſſibiles cum hoc decreto non tot quin plures, atque adeo infinitos ſyncategorematice homines, non vero infinitos categorematice.

XIII. Sequitur ex dictis primo, repugnare non ſolum infinitas ſpecies tam impreſſas, quam expreſſas ſive omnium poſſibilium, ſeu infinitorum, ſed etiam, & quidem a fortiori, unam ſpeciem repræſentativam clare, & diſtincte aut omnium poſſibilium, aut infinitorum; Sicuti ſi repugnat collectio diviſibilis omnium poſſibilium, a fortiori repugnat creatura indiviſibiliter continens perfectionem omnium poſſibilium; adeo ut hujuſmodi creatura repugnet, etiamſi collectio omnium poſſibilium non repugnaret. Ratio eſt, quia infinitum in una linea eſt infinitum in omni, ſeu infinitum ſimpliciter tam in quantitate molis, quam in quantitate virtutis; e. g. creatura, quæ contineret indiviſibiliter perfectionem infinitarum ſpecierum, v. g. hominis, Angeli, Archangeli, quia eſſet infinite perfecta intenſive in ordine reali, deberet etiam eſſe infinita extenſive, & immultiplicabilis, & ſimul deberet eſſe infinita in ordine intentionali, quia deberet eſſe Deus, qui eſt cognitio ſuimet: ergo pariter cognitio, ſeu ſpecies impreſſa, quæ in ordine intentionali eſt infinite perfecta, ſive intenſive, ſive extenſive, ſive ſe-

ſecundum gradus heterogeneos, ſive homogeneos, deberet ſimul eſſe infinita in ordine reali, atque adeo infinita ſimpliciter. Aliter non poſſet impugnari poſſibilitas creaturæ maximæ, ſeu infinitæ ſecundum quid, quæ contineat perfectionem hominis, Angeli, & Archangeli, & omnes perfectiones divinas, dempta Aſeitate, & immultiplicabilitate; cum non poſſit dari apta diſparitas.

Ratio radicalis, cur infinitum in uno genere, ſeu ſecundum quid debeat eſſe etiam infinitum ſimpliciter non ſolum in quantitate molis, ſed etiam virtutis, ſeu perfectionis, eſt, quia quodcunque eſt infinitum in una ratione ſpecifica, v. g. in ratione hominis, eſt etiam infinitum in ratione generica, v. g. Animalis, & conſequenter eſt etiam infinitum in ratione univerſaliſſima entis, ſeu perfectionis; atqui quod eſt infinitum in ratione entis, eſt infinitum ſimpliciter, ſeu Deus: ergo quod eſt infinitum in una ratione indiviſibiliter æquivalens infinitis, eo ipſo debet eſſe infinitum ſimpliciter; & conſequenter repugnat ens creatum indiviſibiliter æquivalens infinitis, eſto non repugnaret collectio infinitorum. Quod etiam ex doctrina Auguſtini explicatur paritate quantitatis molis: Nam quantitas molis indiviſibiliter æquivalens infinitis v. g. palmis, eſt quid infinitum in ratione quantitatis molis ſimpliciter, & æquivalet corpori immenſo: ergo etiam quantitas virtutis indiviſibiliter æquivalens infinitis entibus eſt quid ſimpliciter infinitum in ratione entis, ſeu quantitais virtutis.

XIV. Sequitur ſecundo, quid dicendum de Chriſto Domino, Num ſcilicet cognoſcat in Verbo aut omnia poſſibilia, aut omnia ſaltem futura? Ex Concilio enim Senonéſi apud Lumbier de Incarnatione num. 1301. *Beati vident in Verbo omnia, quæ pertinent ad eorum ſtatum:* Quare cum Chriſtus Dominus ſit caput electorum, videtur illi concedenda cognitio omnium, quæ ſpectant ad electos; unde ignorare non poteſt ſaltem cognitiones futuras Electorum, & damnatorum, quæ ſunt infinitæ. Sed dicendum, infinita objecta clare, & diſtincte cognoſci non poſſe a Chriſto Domino; proinde videt in Verbo clare, & diſtincte ſolum quæcumque futura ſunt uſque ad diem judicii; cognitiones vero electorum, & damnatorum poſt diem judicii futuras, necnon omnia poſſibilia non videt actu, ſed habitu, ut docet D. Thom. 3. parte, quæſt. 10. art. 3. Scot. Gabriel., Bonavent. Vaſquez diſp. 50. quæſt. 10. art. 3. contra Durandum. Quod explicatur a Scoto per hoc, quod Chriſtus Dominus videat Verbum, quod eſt ſpeculum voluntarium omnium poſſibilium, & in Verbo, tamquam in ſpeculo, videat clare, & diſtincte quodcumque poſſibile, & quamcumque collectionem finitam poſſibilium maluerit: exigit enim ratione unionis hypoſtaticæ, quod omnia poſſibilia ſibi clare, & diſtincte in quacumque collectione finita manifeſtentur ad arbitrium; cum non poſſit infinita ſimul clare, & diſtincte cognoſcere: Sicut ratione meritorum, & ſanctitatis infinitæ exigit ſolum in actu primo quodcumque præmium, & quamcumque collectionem præmiorum finitam in infinitum, non tamen in actu ſecundo infinitam.

Dices. Cognitio omnium poſſibilium non debet ea præcontinere, ſecus vero creatura æquivalens illis; ergo licet repugnet hujuſmodi creatura, non per hoc repugnat ea cognitio.

Sed contra eſt, quia cognitio omnium poſſibilium, licet per immediatam conſequentiam non debeat ea præcontinere, debet tamen per mediatas, quatenus debet præcontinere cognitiones infinitas, attactivas ſingulorum, & ſic eſſe infinite perfecta in linea intentionali; unde debet eſſe cognitio divina, & ipſemet Deus, cum infinitum in una linea debeat eſſe infinitum ſimpliciter.

QUÆSTIO II.

Num poſſit Angelus naturaliter cognoſcerer futura libera, Arcana cordium, & Objecta ſupernaturalia?

I. Certum eſt, Angelos cognoſcere objecta naturalia tum exiſtentia, tum futura, quæ non habent dependentiam a cauſis liberis; cum enim ſit iis debita cognitio univerſi, cognoſcunt in cauſis neceſſariis omnes effectus futuros. Dubitatur itaque primo, An cognoſcant naturaliter futura contingentia, ſeu quæ pendent a libero arbitrio? Secundo, An arcana cordium? Tertio, An objecta ſupernaturalia, poſito quod exiſtant?

II. Dico primo: Futura, quæ pendent a libero arbitrio, nonniſi conjecturaliter cognoſci poſſunt ab Angelo naturaliter. Ita communiter.

Prob.

Prob. quia certo, & infallibiliter ea cognoſcere eſt proprium ſolius Dei; ergo non poteſt ad Angelos id etiam ſpectare. Antecedens communiter tamquam fidei dogma recipitur a Doctoribus apud Amic. diſp. 11. ſect. 2. Iſaiæ 41. dicitur: *Annunciate, quæ ventura ſunt in futurum, & dicemus, quia Dii eſtis vos*. Unde Chryſoſt. hom. 18. in Joan. habet: *Certa prædictio futurorum immortalis Dei dumtaxat opus eſt*.

Ratio hujus eſt, quia Angelus non determinatur ad cognitionem objecti a ſeipſo, ut Deus, ſed ab ipſo objecto; ergo cum objectum futurum contingens non exiſtat, nec ullam connexionem habeat cum cauſis naturalibus exiſtentibus, impoſſibile eſt, quod ab Angelo citra revelationem certo, & infallibiliter cognoſcatur. Poſſunt itaque Angeli pluvias v. g. prædicere, tempeſtates, peſtes, &c. quia hæc habent ſuas cauſas phyſicas, ad quas neceſſario conſequuntur; quamvis non poſſint prædicere guttas pluviæ v. g. poſt mille annos futuras, quia complexio cauſarum ſæpe variatur ab operationibus liberis hominum; ſi enim v. g. homines derivent fluvium libere verſus hanc partem, facilius huc decident aliquæ guttæ, &c. Hinc cognoſcunt v. g. Angeli, quandiu brutum victurum ſit, niſi interficiatur, non tamen quamdiu futurum ſit, ut homo vivat; & diſparitas eſt, quia homo non comedit ex determinatione, & exigentia naturæ, ſed libere; unde ejus mors pendet a cauſa libera, ſecus vero mors bruti; unde ſolum mors bruti prædici poteſt ab Angelo, niſi a cauſa libera impedimentum aliquod ad ejus vitam naturalem apponatur.

III. Objic. Angelus cognoſcit objecta ratione ſpecierum infuſarum, a quibus determinatur; non eſt autem major ratio, cur a Deo infundantur in intellectu Angelico ſpecies de objectis exiſtentibus, quam de futuris contingentibus; ergo hæc etiam naturaliter ab Angelo cognoſcuntur.

Reſpond. nego minorem: debita eſt Angelo notitia cujuſcumque objecti ſingularis actu exiſtentis, ut communiſſime docent Scholaſtici, quia cum unumquodque ens naturaliter appetat cognoſci, ut proinde ſpecies emittat, ideo in intellectu Angelico debent a Deo infundi ſpecies, quibus objecta exiſtentia, & totum Univerſum per modum unius cognoſcatur, quoties hujuſmodi ſpecies non poſſunt ab ipſis objectis accipi: Contra vero futura contingentia, cum non adhuc exiſtant, nec ſpecies emittant, non appetunt cognoſci; ergo eorum cognitio non eſt debita Angelo; nec eorum ſpecies infundi debent a Deo in intellectu Angelico.

IV. Dico ſecundo; nec poſſunt Angeli certo, & infallibiliter arcana cordium cognoſcere. Ita communiter contra Dur. & Hervæum apud Amic.. Scotiſtæ, & Nominales docent, ex mera Dei voluntate impediri, ne ea cognoſcant, ſicut impeditur v. g. vis Dæmonum naturalis, ne peccatores occidant, ac detrudant ad tartarum, ne Orbem perturbent, &c. Communius tamen docent, arcana cordium naturaliter cognoſci non poſſe ab Angelo, quamvis ad id probandum ratio convincens non facile adducatur.

Prob. primo communiter concluſio ex Scripturis: 2. Regum 8. dicitur: *Tu ſolus noſti corda Filiorum hominum*. Jerem. 17. *Pravum eſt* (ſive ut vertunt Septuaginta, Profundum) *cor hominum, & inſcrutabile. Quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor, & probans renes*. Unde communiter Patres docent: *Nullus cogitationum ſecreta cognoſcit, niſi ſolus Deus*.

Prob. ſecundo ratione ex Albertino, quia Angelo debetur tantum cognitio rerum naturalium; atqui conſilia libera aſſurgunt ſupra entia naturalia: cum enim prodeant a cauſa libera, & dominativa, qua tali, prodeunt a cauſa altioris ordinis, quam ſit cauſa naturalis; ergo eorum cognitio Angelo non debetur. Verum quidem eſt, hujuſmodi arcana eſſe naturalia, quatenus naturaliter emittunt ſpecies, quibus poſſint cognoſci; at non ſunt naturalia, ita ut neceſſario prodeant a cauſa ſua; unde licet naturaliter emittant ſpecies, non cognoſcuntur tamen naturaliter, & neceſſario, ſed ſolum ad arbitrium illius, qui Dominus eſt talium arcanorum, id exigente vi dominativa cauſæ liberæ.

Confirm. & explicatur. Ut creatura libera ſit plene libera non ſolum phyſice, ſed etiam moraliter, non ſolum debet habere poteſtatem dominativam phyſicam, ſed etiam moralem erga ſuos actus liberos; atqui careret poteſtate dominativa morali, ſi neceſſario deberent aliis, quam Deo innoteſcere actus liberi, ut patet experientia; ſæpe enim quis retrahitur ab aliquo ſuo actu libero externo, quando non poteſt illum aliis abſcondere; ergo actus liberi, ut prodeant a potentia dominativa morali, exigunt ita ſpecies emittere, ut hæc non poſſint cognitionem cauſare in intellectu

Angelico, niſi dependenter a voluntate exercentis illos; atque adeo ſicut approximatio v. g. eſt conditio neceſſaria, ut ignis comburat, ita conſenſus elicientis actus liberos eſt conditio neceſſaria, ut ſpecies ab his actibus emiſſæ cauſent cognitionem in aliorum intellectu.

V. Objic. conditio iſta non expectatur, ut ſpecies emiſſæ ab actibus externis liberis cauſent cognitionem in intellectu Angelorum; ergo neque expectatur relate ad actu liberos internos: atque adeo ſicut naturaliter Angeli cognoſcunt actus noſtros externos liberos, puta ambulationem liberam, ita etiam actus liberos internos independenter a conſenſu.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia in primo caſu datur alius modus, quo poſſit voluntas abſcondere ſuos actus liberos, ſi ſcilicet vel actus liberi non prodeant in actus externos, vel ſi prodeant, non prodeant in conſpectu illorum hominum, quibus vult eos actus tegere: At relate ad actus internos non datur alius modus celandi illos intellectibus Angelorum, ac Dæmonum; ergo ut ſtet vis dominativa plena etiam moralis in actus liberos, requiritur tanquam conditio neceſſaria conſenſus elicientis illos, ut ſpecies ab iis emiſſæ cauſent eorum cognitionem in aliorum intellectu.

VI. Hinc ſequitur 1. contra Scotiſtas, & Nominales, non ex mera voluntate Divina, ſed ex exigentia etiam actuum liberorum naturali oriri, quod naturaliter cognoſci non poſſint ab Angelis, niſi dependenter a conſenſu elicientis illos. Univerſim enim quod paſſim contingit, ac ita debet juxta ordinem Univerſi contingere, illud contingit ex exigentia naturali; Natura namque uti agitur, ita nata eſt agi; Aliter dicere poſſemus ignem cauſare calorem mere ex voluntate Divina, & non ex naturali exigentia; quod eſſet ſcientias rerum naturalium deſtruere. Verum quidem eſt, quod Deus cohibeat Dæmones, ne peccatores detrudant ad tartara, ne orbem perturbent, prout naturaliter poſſent: Et ratio eſt, quia vis motiva corporum, & interfectiva hominum eſt ſecundum ſe naturaliter debita Angelis; ergo quod hic, & nunc id non efficiant, oriri debet ab impedimento accidentali, nimirum ab imperio Divino, cum non poſſit in natura alia conditio expectari ad hoc, ut id proxime poſſint: contra vero in caſu noſtro poteſt expectari in natura, tanquam conditio, conſenſus elicientis actus liberos, ad hoc ut ſpecies ab iis emiſſæ poſſint proxime cauſare cognitionem illorum in intellectu Angelico; ergo ita dicendum contingere.

Sequitur 2. non ſolum actus liberos eſſe Angelis naturaliter ignotos modo explicato, ſed etiam actus intellectus, ſeu cogitationes, quibus cognitis etiam cognoſcerentur actus liberi. Certe enim qui elicit actum liberum A, cognoſcit, ſe illud eliciuiſſe: quod ſi Angelo innoteſceret hujuſmodi cognitio, innoteſceret pariter objectum talis cognitionis; unde deprehenderet etiam actum liberum A; cum autem id non poſſit, ideo nequit illam cognitionem naturaliter cognoſcere. Ratio doctrinæ eſt eadem, quia ſcilicet id ſpectat ad plenam vim dominativam moralem actuum liberorum; conſtatque hoc aperte ex Scripturis. Nam ad Hebr. 8. dicitur, *Deus diſcretor cogitationum, & intentionum cordis*. & 1. Paralip. 28. *Omnia corda ſcrutatur Dominus, & univerſas cogitationes intelligit*. & Hieron. apud Suar. oſtendit, Chriſtum Dominum in hoc manifeſtaſſe Phariſæis divinitatem ſuam, quod cogitationes cognoverit dicendo, *Ut quid cogitatis mala in cordibus veſtris?* Hinc Prophetiæ, quæ ſunt argumentum Divinitatis, ſunt etiam de occultis cogitationibus.

Neque dicas, Angelos naturalirer cognoſcere actus externos, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi interni; ergo etiam cognoſcunt cogitationes, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi. Nam recurrit reſponſio ſupra allata, videlicet quod poſſint actus interni aliter celari, ſi ſcilicet non prodeant in actus externos, cum poſſint iſti ab agente libero impediri: at nequit agens liberum impedire, ne ipſummet cognoſcat ſuas liberas operationes; ergo debuerunt Angelis eſſe ignotæ hujuſmodi cogitationes, ad ſervandam illæſam vim dominativam moralem in actus liberos. Prætérquamquod ex actibus externis nonniſi conjecturaliter ſæpe cognoſci poſſunt actus interni liberi; cum poſſint iidem actus externi prodire abſque libertate actus interni imperantis illos; unde actus externi ſunt noti Angelo ſolum ſecundum entitatem phyſicam, non ſecundum eſſe morale, quod habetur per denominationem ab actu libero imperante.

Sequitur 3. conſequenter etiam ſpecies reſidentes in intellectu creato eſſe ignotas intellectui Angelico, quoties ex illis deveniretur in certam notitiam actuum liberorum:

rum: ſi quis enim eliciat actum liberum, & cognoſcat illum, hujuſmodi cognitio relinquit in intellectu ſpeciem ſui, quæ ſi ab Angelo cognoſceretur, hic deveniret in notitiam actus liberi ab eo eliciti, ut patet.

Sequitur ultimo, idem dicendum de habitibus, quibus cognitis, actus liberi deprehenderentur: Immo idem dicendum de omnibus cogitationibus, ac affectibus, quibus cognitis, facile deveniretur in notitiam actuum liberorum, cum id ſpectet ad plenitudinem libertatis.

VII. Dico ultimo: Objectum ſupernaturale quoad modum (ut mortui reſurrectio, oculi reſtitutio) naturaliter ab Angelo cognoſcitur; ſecus vero objectum ſupernaturale quoad ſubſtantiam, ut gratia, gloria, unio hypoſtatica, &c.

Prima pars eſt omnium Scholaſticorum; ſiquidem tale objectum eſt in ſua entitate naturale, & quodvis objectum naturale naturaliter ab Angelo attingitur. Secunda pars eſt contra Scotum in 4. diſt. 4. quæſt. 18., & Scotiſtas putantes, illud eſſe naturaliter cognoſcibile; ex eo enim quod tale objectum non poſſit a cauſa naturali produci, non videtur inferri, quod poſſit ab Angelo attingi: ens enim naturale, & ſupernaturale quoad eſſe, atque adeo quoad intelligibilitatem proportionantur, quamvis ens naturale dicat habitudinem ad agens naturale, & ſupernaturale ad agens ſupernaturale.

Prob. tamen ſecunda pars concluſionis; quia quod habet entitatem ſupernaturalem, habet intelligibilitatem proportionatã, nempe ſupernaturalem; ergo nequit ab Angelo naturaliter attingi. Antecedens probatur, quia quamvis ens ſupernaturale emittat ſui ſpecies naturaliter; at hujuſmodi ſpecies ſunt etiam ipſæ ſupernaturales, aliter non eſſent ſuo principio proportionatæ; cum autem ſpecies impreſſæ cauſentur ab objecto, ſolum ut poſſit ab intellectu diſtante illud cognoſci, ſequitur, quod ſi entitas talium ſpecierum ſit ſupernaturalis, cognoſcibilitas talis objecti pariter ſit ſupernaturalis. Præterea non poſſunt ab intellectu attingi ſpecies talis objecti, niſi lumine ſupernaturali; cum non poſſit objectum ſupernaturale eſſe intra ſpecificativum luminis naturalis; ſicut non poteſt objectum ſpirituale eſſe intra ſpecificativum luminis materialis; ergo intelligibilitas objecti ſupernaturalis proportionatur ejuſdem entitati, atque adeo ſicut non poteſt objectum ſpirituale attingi a potentia materiali, ita nec objectum ſupernaturale a potentia naturali. Quare ad fundamentum Scoti reſpondetur, ens naturale, & ſupernaturale non diverſificari ſolum penes extrinſecum ordinem ad agens, ſed etiam penes intrinſecam eorum entitatem, cum qua diverſa illa habitudo identificatur.

VIII. Objic. 1. Lumen gloriæ, & viſio beata ſpecificantur ab actu puro, nempe a Deo, quin ſint actus puri; ergo lumen naturale poteſt ſpecificari ab objecto etiam ſupernaturali; quamvis ipſum non ſit ſupernaturale.

Confirm. Entitas Dei eſt Divina, & ejus intelligibilitas reſpicere poteſt intellectum creatum; ergo licet entitas objecti ſupernaturalis ſit ſupernaturalis, poteſt tamen ejuſdem intelligibilitas reſpicere objectum naturale.

Reſp. 1. per inſtantiam obviam in ſimili materia. Poteſt Deus in ſupremo gradu immaterialitatis poſitus attingi ab intellectu creato; ergo poteſt etiam objectum ſpirituale, v. gr. Angelus, attingi a potentia materiali, puta ab oculo: Conſequentia non ſequitur, quia Deus eſt intra ſpecificativum potentiæ intellectivæ, cum poſſit naturaliter abſtractive attingi ab intellectu; & ideo poteſt per elevationem attingi intuitive: contra vero objectum ſpirituale non eſt intra ſpecificativum potentiæ materialis, & ideo nequit Angelus attingi ab oculo. Idem dicas in caſu argumenti. Et ratio a priori eſt, quia poteſt intellectus finitus habere proportionem cum objecto infinito, & lumen ſupernaturale cum objecto Increato; ſecus vero potentia materialis cum objecto ſpirituali, & lumen naturale cum objecto ſupernaturali; quia ſcilicet eſſentia uniuſcujuſque potentiæ talis eſt, quale objectum; & objectum potentiarum dignoſcitur tum a poſteriori ab eo, quod experimur, tum a modo tendendi: Conſtat autem, objectum potentiæ intellectivæ eſſe illimitatum, & naturaliter attingere etiam Deum, licet ſolum abſtractive; conſtat pariter eadem ratione, lumen ſupernaturale ſpecificari etiam ab actu puro; cum conſtet, poſſe Deum videri ab intellectu creato confortato lumine ſupernaturali: contra vero ſicut potentia materialis limitatur ad objectum materiale, quin poſſit divinitus elevari ad objectum ſpirituale, quia elevaretur extra proprium ſpecificativum, & ſic mutaretur eſſentia talis potentiæ; ita lumen naturale habet pro ſpecificativo ſolum objectum naturale, nec poteſt attin-

attingere ſupernaturale: mutaret enim eſſentiam propriam; non ſecus ac ſi oculus attingeret ſonum, vel ſpiritum. Et per hæc patet ad confirmationem.

IX. Objic. 2. Angelus naturaliter cognoſcit ſuos actus, & habitus ſupernaturales: Dæmones naturaliter cognoſcunt characterem ſupernaturalem hominis Chriſtiani, ac Sacerdotis damnati: Angelus unionem hypoſtaticam, non videndo in humanitate Chriſti Domini ſubſiſtentiam creatam: Videt etiam Angelus naturaliter potentiam obedientialem creaturæ, quæ eſt ſupernaturalis: ergo poteſt naturaliter attingi ab Angelo objectum quoad ſubſtantiam ſupernaturale.

Reſp. nego antecedens quoad omnes partes; & primo dico, quod lumine ſupernaturali cognoſcat Angelus proprios actus, & habitus ſupernaturales. Dæmones non intuentur characterem ſupernaturalem, ſed credunt illum fide humana ex teſtimonio aliorum, eo pacto, quo credunt alia myſteria ſupernaturalia fidei Divinæ, juxta illud Jac. 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt.* Unio hypoſtatica naturaliter non cognoſcitur ab Angelo; hic enim ſolum naturaliter cognoſcit abſentiam ſubſiſtentiæ creatæ in humanitate Chriſti Domini, ignorando lumine naturali, num talis ſubſiſtentia divinitus ſibi abſcondatur, an vero ejus vicem ſuppleat ſubſiſtentia increata. Sic naturaliter cognoſcit Angelus abſentiam panis in Euchariſtia, & Humanitatem Chriſti Domini ibi exiſtentem, non tamen modum exiſtendi ibi Humanitatis, ſi talis modus ſit ſecundum ſubſtantiam ſupernaturalis. Demum potentia obedientialis creaturarum eſt entitative naturalis, ſeu identificata cum ipſa natura rei, & ſolum terminative eſt ſupernaturalis, quatenus terminari poteſt ad effectus ſupernaturales, & idcirco ab Angelo naturaliter cognoſcitur potentia obedientialis ſubjective, & quoad propriam entitatem, non terminative quoad effectus ſupernaturales clare, & diſtincte; quamvis confuſe cognoſcat Angelus, Deum poſſe multa opera ſupra naturam per creaturas operari, quia talis cognitio directe terminatur ad Omnipotentiam, connotando tantum terminos ſupernaturales.

X. Concluſio. Eſt indebita Angelo cognitio certa futurorum procedentium a cauſa libera, quia cum nondum exiſtant, nec habeant ullam determinationem aut in ſe, aut in cauſa, nondum exigunt cognoſci. Eſt etiam indebita certa cognitio arcanorum cordis, quia cauſa libera, qua talis, uni Deo eſt ſubjecta; eſset autem ſubjecta etiam Angelis, ſi iis deberetur cognitio actuum liberorum, quia fert aliquam ſubjectionem moralem operari coram aliis, nec poſse clanculum operari; ergo creatura libera relate ad actus liberos habet jus ſecreti. Denique eſt indebita cognitio objectorum ſupernaturalium, quia hæc habent intelligibilitatem conſonam entitati, nempe ſupernaturalem: unde attingi non poſsunt ab intellectu non inſtructo lumine ſupernaturali.

QUÆSTIO III.

De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis.

I. SUppono cum communi ex D. Th. 2. contra Gentes c. 97. Angelum nunquam ceſsare a cognitione ſui, & a cognitione naturali abſtractiva Dei, cognoſcendo ſe ut effectum, & creaturam Dei; ſi enim in quolibet vivente datur quædam operatio actualis vitæ invariabilis, ex qua, tanquam ex radice, cæteræ operationes vitales oriantur, cur non detur in Angelo conſimilis operatio vitalis, quæ ſit ſuimet cognitio, & Dei? Præſertim quia ſi quando ab omni omnino operatione Angelus ceſsaret, non poſset illam reaſsumere, cum non poſſit facile aſſignari, quomodo ad illam excitaretur Angelus, utpote ſenſibus deſtitutus. Præterea cum quælibet natura intellectualis naturali pondere feratur in beatitudinem, qualem juxta proprium ſtatum habere poteſt, ut lapis in centrum, Angelus ea non carebit, & talis erit cognitio Dei abſtractiva, a qua nunquam ceſset. Dubitatur tamen, quomodo reliqua attingat, diſcurrendo ne, ut homo, an ſimplici intuitu, ut Deus?

II. Dico primo: Angeli, quæ evidenter cognoſcunt, non cognoſcunt componendo, aut dividendo, hoc eſt repræſentando una apprehenſione ſubjectum, altera prædicatum, ac deinde illa inter ſe vel per affirmationem conjungendo, vel per negationem dividendo, vel ſuſpendendo omne judicium: Secus vero quæ cognoſcunt obſcure, ut ſunt futura contingentia, arcana cordium, &c. Ita Vaſquez diſp. 223. contra Thomiſtas, putantes, omnia ab Angelis intelligi abſque compoſitione, aut diviſione.

Prob. In tantum intellectus noſter dum affirmat, aut negat, indiget compoſitione plurium conceptuum formalium in quantum

rum non unica ſpecie, nec unico actu ſimul concipit ſubjectum, & prædicata, quæ ſubjecto conveniunt, aut diſconveniunt; ergo Angelus non componit, aut dividit, niſi quando pariformiter obſcure attingit objecta.

III. Dico 2. Cognitio Angelica non eſt diſcurſiva circa ea, quæ naturaliter, & evidenter cognoſcit; ſecus vero circa ea, quæ tantum probabiliter, ut ſunt arcana cordium &c. Ita communius; & ſic multi interpretantur D. Thom. q. 8. de Veritate, a. 15. quamvis 1. p. qu. 58. a. 3. videatur univerſim negare Angelis diſcurſum, ut Scotus videtur univerſim illum concedere.

Prob. quia Angeli quæ evidenter cognoſcunt, unico ſimplici intuitu comprehendunt, eodem actu cognoſcendo cauſam, & effectum in cauſa: ergo non per diſcurſum formalem, ad quem requiritur pluralitas actuum, ſed per virtualem attingentem eodem actu unum ex alio; contra vero in iis, quæ obſcure cognoſcunt, poterunt uti diſcurſu formali, inferendo v. g. ex externis Chriſti miraculis ejus divinitatem, &c.

IV. Dico ultimo: in intellectu Angelico circa res naturales evidenter cognitas habetur veritas, quin poſſit haberi falſitas: ſecus vero circa ea, quæ probabiliter tantum affirmantur, aut negantur. Ita communiter cum D. Th. 1. p. q. 58. art. 5.

Prob. quia Angelus ſolum circa objecta probabiliter cognita, ut ſunt objecta ſupernaturalia, arcana cordium &c. poteſt decipi; ergo relate ad hæc ſolum objecta poteſt in intellectu Angelico dari falſitas.

V. Dices 1. Angelus circa ea, quæ probabiliter cognoſcit, non fert ullum judicium directum, ſed ſolum fert judicium de ipſa probabilitate, v. g. non judicat, Petrus cras peccabit, ſed ſolum dicit, probabiliter Petrus cras peccabit: aliter imprudenter judicaret exponendo ſe periculo erroris; atqui ſic judicando non poteſt decipi; ergo non poteſt in his cognitionibus haberi falſitas.

Reſp. 1. Illud eſſe probabile, quod prudenter affirmari poteſt: quare ſi appareat Angelo aliquod objectum probabile, v. gr. Petrum cras peccaturum, poterit prudenter ab Angelo directe affirmari, etiamſi in tali judicio ſubſit periculum erroris remotum: ſicut prudenter quis eligit pharmacum, quod probabiliter cauſat ſanitatem, quamvis ſubſit periculum remotum mortis. Deinde eſto non poſſent Angeli in ſtatu beatitudinis eſſe errori obnoxii, poterunt ſaltem Dæmones propter paſſionem imprudenter præcipitare judicium directum de rebus, quas tantum conjecturaliter, & probabiliter cognoſcunt.

VI. Dices 2. ex Philoſopho 3. de anima 6. Nequit haberi veritas, vel falſitas, niſi in compoſitione, aut diviſione; ſed Angeli in cognitione rerum naturalium evidenter cognitarum non componunt, aut dividunt, juxta dicta in prima Concluſione; ergo non poteſt in tali cognitione haberi veritas.

Reſp. ſi argumentum probaret, evinceret, nec pari veritatem in cognitione Divina. Diſtinguo itaque majorem cum Cajetano 1. p. q. 58. art. 5. Non datur veritas, niſi ubi eſt compoſitio ſubjectiva conceptuum, nego, niſi ubi eſt compoſitio vel ſubjectiva conceptuum, vel ſaltem objectiva rerum, quando ſcilicet ſimplici notitia judicantur aliqua connexa, aut inconnexa inter ſe, concedo majorem, & diſtincta ſimiliter minore, nego conſequentiam.

QUÆSTIO IV.

Quomodo Angeli loqui, ac mentiri poſſint? & quonam pacto alios illuminent?

I. Conſtat, Angelos loqui locutione excitativa alterius ad audiendum, ac ſecreta, ita ut ii ſoli audiant, ad quos ſermo dirigitur; hoc enim exigit ſocietas moralis; idque paſſim teſtantur Scripturæ: Zachar. 2. *Ecce Angelus, qui loquebatur.* & in Epiſt. Judæ, *Cum Michael Archangelus cum Diabolo diſputans altercaretur da Moyſi corpore.* Porro lingua Angelorum eſt virtus productiva actuum, qui manifeſtantur: auditus vero eſt intellectus, & auditio eſt intellectio, qua Angelus percipit actus ad ſe directos. Difficultas eſt, quonam pacto fiat hujuſmodi locutio?

Primo aliqui cum Ægidio recurrunt ad ſigna ſenſibilia. Secundo alii cum Vaſquio ad ſigna intellectualia. Sed immerito; nam ſi ea ſigna ſint naturalia, non habetur locutio uni facta potius, quam alteri; cum ab omnibus ea ſigna cognoſcantur: ſi ſint ad placitum; ergo debuit ante hujuſmodi ſigna præcedere locutio; per quam conveniant ad adhibenda hæc potius ſigna, quam alia ad conceptus manifeſtandos.

Tertia ſententia Scoti apud Suarium docet,

cet, Angelum loquentem mediate cauſare in intellectu audientis cognitionem de proprio conceptu manifeſtando. Suar. vero lib. 2. cap. 27. putat, loquentem cauſare in audiente ſolum ſpeciem repræſentativam proprii conceptus. Sed contra utramque opinionem eſt primo, quod Angelus non poſſet mentiri, quia juxta has ſententias non poteſt cauſari in intellectu audientis cognitio, aut ſpecies, niſi re vera exiſtat conceptus manifeſtandus, a quo cauſetur; ergo Angelus non poſſet mentiri; debet autem admitti poſſibile mendacium Angelo, cum Scriptura vocet Diabolum Patrem mendacii. Docent quidem multi, diabolum mentiri non poſſe, niſi loquendo ſignis externis cum hominibus: Sed non eſt cur negemus, poſſe etiam mentiri loquendo cum aliis Angelis. Contra ſecundo, quia locutio (ut mox ex communi ſenſu dicemus) eſt actus intellectus, non voluntatis; ſi autem actus manifeſtandus cauſaret cognitionem, aut ſpeciem ſui, hoc eſt auditionem in intellectu audientis, ſequeretur, quod quando manifeſtatur actus voluntatis, locutio identificaretur cum ipſo actu voluntatis, prout producente ſui cognitionem; unde vis locutiva non conſiſteret in ſolo intellectu. Adde, quod Angelus non videtur cauſare poſſe hujuſmodi effectus in quacumque diſtantia; ergo non apte ſic explicatur locutio Angelica.

Denique D. Tho. 1. p. q. 107. docet, locutionem fieri per hoc, quod conceptus mentis a loquente ordinetur ad alterum volendo, ut ei innoteſcat; ita ſcilicet ut volitio ſit conditio, qua poſita, Deus immediate producat in intellectu audientis ſpeciem conceptus, quem vult loquens illi manifeſtare: Etenim ſicut dantur in Angelo ſpecies congenitæ a Deo immediate cauſatæ omnium objectorum naturalium, quæ Angelus cognoſcere debet connaturaliter, eo quod non poſſit eas ſpecies habere ab objectis, quæ ſepe maxime diſtant; nec videtur opinabile, quod Muſca de novo producta poſſit emittere uſque ad Empyreum ſpecies ſui in intellectu Angelico; ita Deus etiam ad exigentiam cauſarum ſecundarum producit in Angelo audiente ſpeciem conceptus, quem vult loquens illi aperire, poſita voluntate, ſeu ordinatione loquentis, tanquam conditione; ſicut approximatio eſt naturalis conditio, ut cauſa agat in paſſum. Hæc ſententia Angelici indiget explicatione, aliter non videtur ſalvare primo, quomodo Angelus mentiri poſſit, quia ſemper ac eſt conceptus manifeſtandus, excitatur in mente audientis ejus ſpecies, quæ non poſſet excitari, niſi talis conceptus exiſtat; unde nunquam haberentur ſigna locutoria mendacia. Nec videtur ſalvare ſecundo, quomodo locutio formaliter conſiſtat in actu intellectus; cum enim dicatur locutio conſiſtere in ordinatione conceptus loquentis ad audientem, & talis ordinatio explicetur per actum voluntatis intendentis illum manifeſtare, videtur hæc ſententia dicere, quod locutio conſiſtat in actu voluntatis: quod tamen eſt falſum; tum quia loqui formaliter eſt exprimere conceptum, quod pertinet ad intellectum; tum etiam quia Pater Æternus dicitur loqui expreſſione Verbi, ſeu actu intellectus, non ſpiratione Spiritus Sancti, ſeu actu voluntatis.

II. Dico itaque cum D. Thom., Cajet., Capreol. juxta explicationem Amici, Mau., & aliorum, Locutionem Angelorum fieri per hoc, quod loquens libere proprios conceptus dirigat, & ordinet ad audientem. Quod ut apte explicetur, dicendum, ad locutionem, qua Michael v. g. vult manifeſtare Gabrieli proprios conceptus, hoc eſt ſuas cogitationes, aut volitiones, tria requiri. Primo quidem requiritur conceptus directus, ſeu actus intellectus, aut voluntatis manifeſtandus. Secundo ordinatio talis conceptus directi ad audientem, quæ ordinatio conſiſtit in quadam cognitione reflexa ſupra actum directum, ordinativa, ſeu directiva illius ad audientem; etenim, ut notat Mau. ſicut actus præceptivus, conſiliativus, interrogativus, & ſimiles ſunt actus intellectus; ita etiam actus ordinativus, ſeu directivus propriorum conceptuum; & in tali actu ordinativo formaliter conſiſtit locutio. Tertio ut locutio ſit libera, requiritur, tanquam mera conditio, actus liber voluntatis imperans illum actum ordinativum, & volens, quod tam actus ordinativus reflexus, quam actus directi, eorumque objectum innoteſcant audienti. Quare locutio, in quantum locutio eſt, formaliter conſtituitur per illam ordinationem, ſeu per actum intellectus reflexum; in quantum vero locutio eſt libera, involvit actum voluntatis, quæ eſt conditio neceſſaria, ut illi actus innoteſcant audienti: Sicut potentia combuſtiva formaliter conſtituitur per ignem, & approximatio eſt ſolum conditio, ut ignis comburat.

Prob. nunc concluſio ſic explicata: Primo experientia; experimur enim, quod quando

do volumus Deum, Sanctos, vel noſmet alloqui, dirigamus illis conceptus noſtros, volendo, ut iis innoteſcant. Ex. gr. quando loquimur Deum confitendo illi peccata noſtra, tunc ordinamus, ſeu dirigimus Deo conceptus noſtros de peccatis commiſſis; & quando noſmet loquimur v. gr. dicendo, Doctrinam Calvini eſſe falſam, tunc ad noſmet ordinamus conceptum, quem habemus de faſitate doctrinæ Calviniſticæ; ergo locutio formaliter conſiſtit in ordinatione propriorum conceptuum ad alios, quos alloquimur.

Ratio a priori eſt, quia loqui ex communi acceptione vocabuli eſt explicare alteri mentem ſuam, ſeu conceptus proprios, quod proprie ſpectat ad intellectum; & velle loqui, eſt velle ea explicare; ergo actus voluntatis ſpectat ad locutionem in quantum liberam; actus vero intellectus ſpectat ad locutionem, in quantum talem. Unde Theophil., & Theodoret. in illud Apoſt. *Si linguis hominum loquar, vel Angelorum*, dicunt: *Lingua Angelorum eſt potentia intelligendi, qua invicem Divina communicant ſenſa*; ergo ſi lingua eſt potentia intellectiva, locutio erit actus intellectus. Quod ex eo etiam conſtat, quia ſola ſecunda perſona Divina eſt Verbum, quippe quæ procedit per intellectum. Hinc fit, locutionem Angelorum non poſſe in alio reponi, quam in actu intellectus reflexo, ordinativo proprii conceptus ad alterum; non vero in ipſo conceptu directo manifeſtando; aliter quando manifeſtatur actus voluntatis, locutio conſtitueretur per actum voluntatis, quod eſt contra rationem locutionis. Requiritur itaque imperium voluntatis liberum, quo actus ille ordinativus, ſeu directivus imperatur, ad hoc ut, poſita tali conditione, cauſetur in intellectu audientis ſpecies impreſſa, & conſequenter cognitio tum actus ordinativi, tum conceptus directi, nec non objecti talium actuum.

III. Ubi adverte, varias eſſe Doctorum ſententias circa Verbum mentis, dum quæritur, An diſtinguatur a cognitione ſaltem abſtractiva, & ſit id, in quo objectum cognoſcatur? ut videre eſt apnd Recupitum lib. 6. de Deo, qu. 25. Equidem cum communiori cenſeo, actum intellectus, quo quis exprimit aliquod objectum, dici verbum abſolutum, ſeu exercite tantum relativum ad ſemet; & ſic quælibet cognitio directa eſt verbum abſolutum, quo quis ſibimet exercite loquitur: contra vero dicitur verbum relativum ille actus intellectus, quo quis loquitur alteri, vel ſibimet veluti ſignate; & talis actus importat ſupra conceptum directum quendam novum actum intellectus ordinativum conceptus directi ad audientem cum volitione, ut illi innoteſcat; unde ad hujus exigentiam, vel Deus in mente Angeli audientis excitat ejus ſpeciem, (juxta ſententiam dicentium, omnes hujuſmodi ſpecies eſſe congenitas cum Angelis in eorum productione, nec indigere, niſi quod excitentur) vel juxta veriorem ſententiam, de novo Deus ſpeciem talis conceptus in mente Angeli audientis producit; ne dicamus, fruſtra eſſe congenitas cum Angelis infinitas ſpecies infinitarum locutionum poſſibilium, quæ excitentur, quoties ponitur aliqua locutio.

Prob. demum concluſio, quia ſic dicendo ſalvantur omnia, quæ ad locutionem ſpectant, & evacuantur difficultates in contrarium. Salvatur enim primo, quomodo locutio interna correſpondeat externæ; ſicut enim externa locutio eſt ſignum cauſans in audiente cognitionem proprii conceptus, & objecti; ita locutio interna, ſeu hic conceptus ordinativus, & reflexus, tanquam ſignum internum cauſat ſuo modo in intellectu audientis tam cognitionem ſuimet, quam cognitionem conceptus directi, & ejus objecti; exigendo videlicet, poſito conſenſu libero loquentis, quod Deus cauſet eorum ſpeciem in mente Angeli audientis.

Salvatur 2. quomodo Angelorum vox, & lingua ſpectet ſolum ad intellectum; etenim actus ordinativus, ſeu reflexus ſpectans ad intellectum eſt id, quo manifeſtantur conceptus directi, quos vult loquens manifeſtare, ſive ſint actus intellectus, ſive voluntatis.

Salvatur 3. quomodo Angeli dicantur clamare; vel quia exigunt cauſari in intellectu audientis ſpeciem vividiorem; vel quia magna loquuntur; vel quia ſummopere cupiunt audiri. Apparet etiam, quomodo ab Angelo audiente exigatur ſpecies de voce, ſeu conceptu reflexo loquentis; nam per hujuſmodi conceptum reflexum, & ordinativum, & per conſenſum loquentis tale objectum reponitur intra ordinem rerum ſpecialiter pertinentium ad Angelum audientem.

Salvatur denique, quomodo Angelus mentiri poſſit, ſi ſcilicet exprimendo conceptum reflexum de conceptu directo careat revera conceptu directo; e. g. ſi Angelus velit mentiri, & dicere alteri, ſe habuiſſe reve-

revelationem de Incarnatione Spiritus Sancti, tunc habet conceptum reflexum de tali judicio, ſeu actu directo, quem revera non habet, & vult hujuſmodi conceptum reflexum percipi ab audiente. In quo caſu perſuadebit ſibi audiens, eſſe revera in mente loquentis conceptum illum directum de Incarnatione Spiritus Sancti, cum tamen non ſit.

IV. Ex quibus infertur 1. locutionem univerſim conſiſtere in actu intellectus reflexo, ſupponente conceptus directos alteri manifeſtandos. Sic locutio, ſeu productio Verbi in divinis procedit ab intellectu, non a voluntate notionali, ſeu procedit a Deitate indentificata cum intellectu eſſentiali, prout modificata a Paternitate; & per talem locutionem manifeſtantur Filio, qui eſt imago Patris, & Sapientia genita, quæcumque Pater Æternus cognoſcit in priori ad productionem Verbi. Infertur ſecundo, Angelicam locutionem poſſe eſſe ſecretam, & uni manifeſtari arcana, non alteri. Tertio, poſſe ſimul unum alloqui plures. Quarto, poſſe inferiorem alloqui Superiorem, & animam tam unitam corpori, quam ſeparatam poſſe hoc pacto alloqui Angelos. Quinto, locutionem non eſſe aliquando actum intellectus, aliquando voluntatis, ut tenet Suar. ſed ſemper eſſe actum intellectus, quo manifeſtantur tam actus intellectus directi, quam actus voluntatis. Sexta, locutionem fieri ad quamcumque diſtantiam. Unde Luc. 16. dives in inferno poſitus clamans dicebat, *Pater Abraham miſerere mei*, & cum illo loquebatur. Septimo, Angelum loqui ad Deum ordinando ad illum conceptus ſuos, non ad hoc, ut innoteſcant Deo, cui eſſentialiter omne cor patet, ſed potius ut aliquid ab eo diſcat; ſicuti paſſivum, ut advertit Angelic. hic, q. 107. *ordinatur ad agens, non ut agat in illud, ſed ut aliquid ab eo recipiat*. Octavo, ordinationem conceptus directi, ſeu directionem ad audientem elicitive eſſe ab intellectu, imperative eſſe a voluntate; & per hujuſmodi ordinationem verbum abſolutum (quo ſcilicet aliquid ſibi quis exprimit per cognitionem quamcumque directam) tranſire ad verbum, ſeu locutionem reſpectivam, qua quis loquitur alteri, vel ſibimet; per voluntatis autem imperium, ut notat ibidem Angelicus, conceptus directus prout ſubſtat reflexo, libere ordinatur ad audientem.

V. Quæres hic, quomodo Angeli ſuperiores illuminent inferiores.

Reſp. illuminationem Angelorum eſſe ſpeciem quamdam locutionis, qua Angeli ſuperiores communicant inferioribus quaſdam notitias ſupernaturales ſibi a Deo communicatas: Ita D. Th. qu. 106. ex D. Dionyſ. de cœleſti Hierarchia c. 3. Poteſt etiam Angelus inferior communicare ſuperiori aliquas hujuſmodi veritates; ſed tunc non dicitur illuminare ſuperiorem, quia hæc vox *Illuminatio* ſignificare etiam ſolet relationem illuminantis, & ſubordinationem illuminati. Hinc nec Dæmon dicitur illuminare homines, quando docet incognita, quia non communicat ea in ordine ad perfectionem moralem audientis; ſecus vero Angelus bonus dicitur nos illuminare, quando docet nos quæcumque ſpectant ad ordinem gratiæ, & gloriæ. Illud etiam ad illuminationem requiritur, quod manifeſtetur veritas aliqua, vel ex toto, vel ſaltem ex parte ignota, ita ut confortetur, & corroboretur intellectus audientis; hæc autem corroboratio non eſt effectiva per hoc, quod efficiatur in intellectu audientis quicquam aliud præter ſpeciem; ſed mere objectiva, per hoc ſcilicet quod proponatur objectum artificioſe, artificio proportionato capacitati Angeli illuminati. Plura de Illuminatione videri poſſunt apud Suarium, & alios paſſim.

QUÆSTIO V.

An poſſit intellectus Angelicus cum propriis actibus indentificari?

I. Supponendum hic, intellectum non diſtingui a ſubſtantia Angelica, ut nec diſtinguitur ab anima rationali, ut communius docent in Philoſophia; tum quia ad rationem actus vitalis ſpectat, ut ſit ab intrinſeco; atque adeo quod immediate profluat a ſubſtantia vivente; tum etiam quia, ſi poteſt per Adverſarios abſque proceſſu in infinitum ſubſtantia Angelica eſſe principium immediatum ſuarum potentiarum, poterit etiam eſſe principium immediatum ſuorum actuum; & ſicuti poteſt ſubſtantia v. g. aquæ immediate producere ſibi immanenter frigus, quidni poſſit ſubſtantia Angeli immediate etiam producere ſibi immanenter ſuas operationes?

Neque dicas, virtutem motivam, quæ identificatur cum gravitate, diſtingui a corpore gravi, quia accidentia Euchariſtica deſcen-

ſcendunt deorſum ex vi motiva , ſeu gravitate, quæ eſt in ipſis diſtincta a ſubſtantia panis; ergo etiam in Angelis diſtinguitur vis motiva, atque adeo omnis alia potentia a ſubſtantia Angelica . Nam contra eſt, quia entia materialia propter propriam eorum imperfectionem, ſicut componuntur ex materia , & forma ſubſtantiali , ita dicunt compoſitionem cum pluribus accidentibus ; Angeli vero ob ſuam perfectionem ſicut excludunt compoſitionem ſubſtantialem, ita excludunt omnem illam compoſitionem accidentalem ; quam non cogimur in iis admittere vel ex ratione aliqua a priori, vel ſaltem a poſteriori ex ſeparabilitate: neutrum autem habetur in caſu noſtro; ergo in Angelis tam intellectus , quam reliquæ potentiæ cum eorum ſubſtantia identificantur.

II. Difficultas ſolum eſt de actibus , An ſcilicet poſſint cum ipſa potentia , ac ſubſtantia Angelica identificari ? Durand. putat , actum , quo ſe Angelus intelligit , identificari cum ſubſtantia Angeli intelligentis, atque adeo ſemper Angelos neceſſario cognoſcere ſe ipſos; quam ſententiam probabilem eſſe, docet Aureol. apud Amic. ex Phil. 12. Met. tex. 51. Sed quicquid ſit de hac opinione, quærimus, An poſſit cum quavis ſua intellectione intellectus Angelicus identificari?

III. Dico equidem, repugnare ſubſtantiam intellectivam cum propriis actibus identificatam. Ita communiſſime Scholaſtici, & ſententia oppoſita numeratur inter errores de Angelo damnatos a tota Academia Pariſienſi apud Amic. qu. 8. ſect. 1. Cum enim de fide ſit, Angelum eſſe beatum ex dono Dei ſupernaturali, communiter ejus beatitudo formalis, atque adeo actus intellectus , & voluntatis important quid ſuperadditum ſubſtantiæ Angelicæ ; & quia quilibet Angelus poſſibilis eſt beatificabilis beatitudine ſupernaturali, ideo quilibet a ſuis actibus diſtinguitur.

Prob. nunc concluſio, quia de ratione intellectionis eſt, eſſe ultimam actualitatem , ſeu actuale exercitium , faciens quidquid facere poteſt inſtar modorum, ut hic ſupponitur; ergo ſi identificaretur cum potentia intellectiva, faceret quidquid facere poteſt intellectus ; atqui intellectus cognoſcere poteſt omnia objecta , & modo perfectiori, ac perfectiori in infinitum; ergo intellectio identificata cum intellectu hoc præſtaret; quod repugnat potentiæ intellectivæ creatæ , utpote limitatæ, ut patet . Quod autem poſſit intellectus attingere omnia ſubjecta , poteſt hic ſupponi ex Philoſophia, in qua ex modo tendendi potentiæ infertur amplitudo objecti ; ſiquidem potentia quo eſt immaterialior; eo amplius late patens habet objectum, & ſpecificativum formale; unde cum potentia intellectiva ſit omnino immaterialis, ejus ſpecificativum formale erit univerſaliſſimum , atque adeo omne verum, ſeu ens ut ens . Quod ſi detur Arriagæ diſp. 8. de anima ſect. 1. poſſibilem eſſe intellectum limitatum ad aliquam rationem entis, puta ad ens naturale; adhuc poſſet talis intellectus attingere omnia entia naturalia , & ſic identificaretur cum cognitione attingente hujuſmodi objecta infinita ; cognitio autem ſimul attingens infinita, qua talia, repugnat, ut oſtendimus quæſt. prima , præſertim ſi ſupponatur repugnantia cujuſcumque infiniti categorematici creati; ergo repugnat etiam intellectus limitatus identificatus cum propriis actibus . Præterquamquod poſſet talis intellectus attingere ſuum objectum cognitione perfectiori , & perfectiori in infinitum, atque adeo de facto illud attingere cognitione perfectiſſima, quod repugnat . Adde hujuſmodi intellectum eſſe divinitus beatificabilem beatitudine ſupernaturali; ergo debet eſſe capax viſionis beatæ ; ergo ſaltem viſio illa beata diſtingueretur ab intellectu , atque adeo non identificaretur cum omnibus ſuis actibus; eſto poſſet cum aliquo actu identificari juxta ſententiam citatam Durandi putantis, omnes Angelos identificari cum intellectione , qua ſemetipſos cognoſcunt ; quamvis hoc etiam communiter negetur a Scholaſticis, dicente Aug. 9. de Trinit. cap. ultimo ; *Mens cum ſeipſam cognoſcit, ſola parens eſt notitiæ ſuæ :* Et ratio eſt , quia ſicut intellectus objecta a ſe diſtincta cognoſcit intellectione ſuperaddita, ita & ſeipſum ; videtur enim eſſe ſolius Dei, cognoſcere ſeipſum cognitione ſubſtantiali.

Confirm. concl. 1. paritate voluntatis , quæ nequit cum ſuis actibus identificari ; aliter voluntas identificata cum actu amoris Dei eſſet eſſentialiter impeccabilis , contra ea, quæ dicemus diſp. ſeq. ergo neque poteſt intellectus identificari cum actibus ſuis. Secundo , quia Angelus ſuperior ex D. Dion. illuminat inferiorem ; illuminatio autem habetur per manifeſtationem alicujus novæ notitiæ; ergo . Tertio, quia Angeli ſibi mutuo revelant arcana cordium; ergo ut prius.

IV. Objic. Intellectus, & intellectio impor-

portant perfectionem limitatam; ergo poſſunt coincidere in eandem entitatem.

Confirm. quia poteſt intellectus determinari ad cognoſcendum objectum ab intellectione diſtincta; ergo poteſt etiam ab identificata; ſicuti quia poteſt determinari ad cognitionem objecti ſpecie impreſſa diſtincta, ſe tenente ex parte objecti, poterit etiam ab ipſomet objecto immediate determinari.

Reſp. nego conſequentiam; ſicut nequit coire in eandem ſubſtantiam ſupernaturalem intellectus creatus, & lumen gloriæ, nec in eamdem entitatem coincidere poteſt natura creata, & ſubſiſtentia, nec creatura, & ubicatio, & ſimilia. Ratio eſt, quia ex hac identitate inferretur illimitatio: quandoquidem intellectio identificata cum intellectu eſſet intellectio omnium objectorum, quæ cognoſci poſſunt a tali intellectu; unde eſſet cognitio infinitorum qua talium, & quidem perfectiſſimo modo; cum poſſit intellectus perfectiori, ac perfectiori modo in infinitum ſua objecta attingere.

Ad confirm. nego conſequentiam. Intellectus, ſi determinetur ab intellectione diſtincta, remanet in potentia ad intelligenda reliqua objecta; ſecus vero ſi determinetur ab intellectione identificata. Et hæc eſt diſparitas, quare poſſit tam per ſpeciem impreſſam, quam per ipſum objectum immediate determinari, determinatione ſe tenente ex parte objecti; quia ſcilicet, utrovis modo determinetur, ſemper remanet intellectus in potentia ad alia cognoſcenda.

DISPUTATIO V.

De iis, quæ ſpectant ad voluntatem Angelorum.

EXaminanda hic Angelorum peccabilitas, & impeccabilitas: Dæmonumque peccatum, & pœna: Inflexibilitas, & obſtinatio: Supplicium, & ſupplicii locus.

QUÆSTIO I.

Utrum Angeli peccare potuerint in primo ſuæ creationis inſtanti? Et quomodo ſe habuerint in Via?

I. SUpponendum 1. Angelos omnes tam probos, quam improbos in primo inſtanti ſuæ creationis de facto fuiſſe beatos beatitudine naturali propria viæ, non termini; præditi namque fuerunt cognitione in conſentaneo gradu intenſa ſummi Veri, & amore ſummi boni; quin tamen certitudinem habuerint de perpetuitate talis beatitudinis, cum hoc ſpectet ad beatitudinem preſſe dictam, quæ eſt propria termini; Anxietas enim, & ſollicitudo, ne tantum bonum amittatur, non cohæret cum ſatietate appetitus, ac beatitudine preſſe dicta: præterquamquod beatitudo naturalis propria termini, utpote collata ſecundum ſe in præmium meritorum, fert cognitionem ſummi veri, & amorem ſummi boni in gradu magis intenſo, quam ferat beatitudo naturalis propria vitæ, & ſimul fert impotentiam ſaltem moralem peccandi in poſterum, quam tamen Angeli non habuerunt in primo inſtanti. Ita communiter cum D. Tho. 1. p. q. 62. Scot. Suar. lib. 3. c. 11. Et ratio eſt, quia Angeli in primo inſtanti habuerunt quicquid ad completam ipſorum naturalem perfectionem ſpectat; hoc enim decet Sapientiſſimum conditorem Deum.

II. Supponendum 2. Angelos, ac Dæmones in primo inſtanti habuiſſe pariter beatitudinem ſupernaturalem imperfectam, propriam viatoris elevati, dum eſt in via; non tamen illam perfectam, quæ eſt propria termini; quod eſt dicere, habuiſſe etiam tam cognitionem ſupernaturalem abſtractivam Dei per fidem, quam amorem ſupernaturalem in certo gradu magnæ intenſionis; quin tamen pro eodem inſtanti habuerint viſionem Dei intuitivam, in qua conſiſtit beatitudo perfecta ſupernaturalis propria termini. Ita communiter Scholaſtici, a quorum ſenſu, & authoritate non eſt recedendum. Habuerunt quidem Angeli in primo inſtanti cognitionem matutinam, & veſpertinam ex Aug. in lib. 4. Geneſ. cap. 13. At pro cognitione matutina non intelligitur, ut notat Scotus, cognitio intuitiva Dei, & aliorum in Deo viſo; hanc enim deinde habuerunt in termino; ſed cognitio abſtractiva Dei ex creaturis, ita ut per regreſſum demonſtrativum haberent ex Deo clare cognito cognitionem creaturarum; haberentque etiam cognitionem veſpertinam, nempe creaturarum in ſeipſis.

III. Supponendum 3. cum communiori ſententia, utroſque Angelos conditos fuiſſe cum gratia habituali ſupernaturali. Ratio eſt, tum quia communiter Patres de Lucifero interpretantur illud Ezech. 28. *Tu ſigna-*

ſignaculum ſimilitudinis, plenus ſapientia, & perfectus decore, omnis lapis pretioſus operimentum tuum; tu Cherub perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa eſt in te iniquitas. Hæc autem non poſſunt intelligi de perfectionibus naturalibus, quæ poſt peccatum ex communi ſenſu Patrum, & Theologorum integræ remanſerunt in Angelis; ergo de perfectionibus ſupernaturalibus, ac de gratia ſupernaturali, quam Similitudinem Dei appellat Bernardus ſerm. 5. in Cantica: Tum etiam, quia cum homines conditi fuerint cum gratia habituali, quidni idem dicamus de Angelis? De hominibus autem conſtat ex Triden. ſeſſ. 5. in Decreto de peccato originali, ubi definit, *Adam poſt peccatum ſtatim ſanctitatem, & juſtitiam, in qua conſtitutus fuerat, amiſiſſe*. Et ratio radicalis eſt, quia Angeli creati fuerunt, ut per condigna merita beatitudinem ſupernaturalem aſſequerentur; hic enim modus conſequendi beatitudinem eſt altior, & conformior tum Divinæ providentiæ perducenti omnia ad ſuos fines per eorum cooperationem, tum dignitati naturæ intellectualis, cui competit modus nobilior aſſequendi ſuam beatitudinem; nobilior autem modus eſt, ut illam pura creatura aſſequatur per propria merita, quam gratis; ergo cum meritum ad viſionem beatam non ſit condignum, niſi per gratiam habitualem, dicendum, Angelos cum ea conditos fuiſſe. Dixi, *pura creatura*. Nam Chriſtus Dominus beatitudinem accepit modo nobiliſſimo, videlicet titulo naturalis Filiationis Dei, ratione cujus debita illi fuit viſio Dei etiam in primo inſtanti; unde non potuit hæc conferri Chriſto Domino dependenter a meritis, ut potuit eidem conferri gloria accidentalis, & de facto ſic collata fuit, juxta illud, *Humiliavit ſemetipſum &c. Propter quod Deus exaltavit illum*. Ita communius, ut videre eſt apud Platel. de Incar. num. 351. Diſparitas autem inter gloriam eſſentialem, & accidentalem Chriſti Domini eſt, quia illa dari debuit in primo inſtanti, cum ſit proprietas connaturalis, unioni hypoſtaticæ debita, unde antecedere debuit actus liberos, & meritorios; gloria vero accidentalis, quamvis etiam eſſet debita, non tamen fuit debita pro primo inſtanti: unde potuit dari in præmium poſt actus meritorios.

IV. Supponendum 4. probabilius eſſe, Angelos habuiſſe in primo inſtanti gratiam habitualem dependenter a propria diſpoſitione, & merito congruo. Ratio eſt, quia hic modus accipiendi dona Dei per propria merita eſt altior, & nobilior, & eſt Divinæ providentiæ magis conſonus; ergo dicendum, hoc pacto gratiam eſſe Angelis collatam; cum enim naturæ inſtinctu dicamus, Deum aut ad Optimum inclinari, aut ſemper ſaltem facere Optimum, & opera Dei eſſe perfecta, dicendum, de facto perfectiſſimo modo omnia conſtituta eſſe, niſi quid obſtet.

Confirm. quia de facto adultis non confertur gratia habitualis in baptiſmo, niſi dependenter a propria diſpoſitione, & merito congruo; ergo etiam hoc pacto collata fuit Angelis: non potuit tamen iis conferri gratia dependenter a merito condigno, quia cum meritum per ipſam gratiam fiat condignum doni ſupernaturalis, jam gratia antecederet gratiam, ſi dignificaret ad gratiam; meritum autem congruum ad gratiam habetur vi auxilii ſupernaturalis, quo Angeli in primo inſtanti elicuerunt amorem Dei ſupernaturalem, & illo ſe ad gratiam habitualem diſpoſuerunt.

Neque dicas cum Amico diſp. 18. num. 79. Deum in naturalibus hunc modum ſervare, ut prius quam agentia naturalia agant, ea inſtruat potentiis naturalibus ad operandum; ergo etiam agentia libera inſtruit virtutibus infuſis, antequam ſupernaturaliter operentur,& conſequenter gratia, & virtutes infuſæ antecedunt, non ſubſequuntur operationem ſupernaturalem; ut de facto contingit in infantibus, quibus, cum baptiſmo gratis, & independenter a propria diſpoſitione datur gratia cum virtutibus infuſis, quibus poſſint deinde ſupernaturaliter operari.

Nam contra eſt, quia Deus connaturaliter dat agentibus naturalibus virtutem ad operandum, quia illa eſt iis debita; gratia autem non eſt debita, ſed gratis datur; ergo connaturalius datur, ut exigita a merito congruo. Virtutes infuſæ, quia ſunt proprietates gratiæ, connaturalis dantur in poſteriori natura ad gratiam. Hinc ſolum auxilium, ſeu gratia actualis ſupernaturalis data eſt Angelis independenter a proprio merito, ut poſſent vi illius de congruo mereri gratiam, & virtutes infuſas annexas; infantibus vero cum gratia dantur ſtatim virtutes infuſæ independenter a meritis, cum non poſſint tunc libere operari.

V. Supponendum 5. Angelos inæqualiter habuiſſe gratiam ſanctificantem; ſi enim ex D. Dionyſ. habent gloriam inæqualem, & gloria reſpondet gratiæ, quæ eſt illius ſe-

men, conſequenter inæqualem gratiam habuerunt, atque adeo merita inæqualia.

Utrum autem Angeli inæqualiter habuerint juxta naturæ inæqualitatem dona ſupernaturalia antecedentia uſum libertatis? Arriaga, & alii videntur negare. Communiſſime tamen concedunt cum D. Th. 1. p. q. 62. a. 6. Hoc certum eſt, id ex mero Dei arbitrio dependiſſe; cum enim dona ſupernaturalia ſint omnino gratuita, ſicut potuerunt ſimpliciter denegari Angelis ſuperioribus, & conferri inferioribus, ita libere potuerunt dari ſuperioribus inferiora dona, & Angelis inferioribus præſtantiora; Sicut de facto Unionem hypoſtaticam Deus conceſſit naturæ humanæ, non Angelicæ, & gratiam efficacem contulit Angelis inferioribus, non Lucifero.

Dicendum tamen cum communiſſima Scholaſticorum, de facto Deum contuliſſe dona ſupernaturalia præſtantiora Angelis ſuperioribus juxta menſuram perfectionum naturalium. Ratio eſt, tum quia ita videntur ſentire Patres cum Dionyſio apud Suar., & Amic. hic; tum quia juxta commune effatum, Gratia ſolet ſe naturæ accommodare, ſecluſo ſpeciali Dei privilegio. Idcirco ex. gr. ſacramenta conferunt majorem gratiam magis diſpoſitis, quia libero Dei arbitrio agunt juxta cauſas naturales, accommodante ſe gratia naturis rerum; & de facto homines præſtantioris ingenii clarioribus ſpeciebus naturalibus inſtructi, per ſe loquendo, illuſtrationibus clarioribus ſupernaturalibus ſolent illuminari. Et congruentia aptior eſt, quia hoc videtur expoſcere ordo ſapientiſſimus diſtributionis, ut majora dona ſuperioribus, minora inferioribus conferantur, & qui perfectiores ſunt in natura, ad altiorem Beatitudinis gradum per ſe loquendo ordinentur: per ſe autem ordinantur ad altiorem beatitudinem Angeli perfectiores in natura, ſi auxiliis præſtantioribus muniantur; quibus ſe diſponant ad gratiam, & gloriam obtinendam; ergo probabilius eſt, dona ſupernaturalia antecedentia uſum libertatis inæqualiter diſtributa eſſe Angelis pro inæqualitate naturæ. Sic, ut loquitur D. Tho. loc. cit. ſi Ædificator lapides ponat ad conſtruendam domum, ex hoc ipſo quod aliquos decentius, & pulchrius exornet, infertur, eos ad honoratiorem partem domus ordinare; ergo Angelos præſtantiores ad altiorem beatitudinis gradum dicendum eſt Deum ordinaſſe, atque adeo auxilia præſtantiora iis contuliſſe. Verum quidem eſt Deum naturæ Angelicæ denegaſſe unionem hypoſtaticam, quam conceſſit naturæ humanæ, & ex hominibus infirma Mundi elegiſſe; ut confunderet fortia; idque ob ſuos fines altiſſimos, & alias congruentias, quæ paſſim adducuntur; At in caſu noſtro cum Patres oppoſitum doceant, & ſecundum ſe id videatur expoſcere ordo ſapientiſſimus diſtributionis, quod præſtantiora dona ſuperioribus conferantur, dicendum, de facto ita in Angelis contigiſſe.

Ex quibus tamen non ſequitur, quod Deus gratiam ſupernaturalem uberiorem conferat de facto exercenti operationes liberas naturales præſtantiores; quaſi vero opera naturæ aut poſitive, aut negative diſponant ad gratiam; ut dicemus in de Gratia diſp. 1. q. 7. explicando Axioma illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam ſuam*: Diſparitas eſt, quia, ut notat idem Angel. loc. cit., Deus conferendo gratiam uberiorem Angelis ſuperioribus accommodat ſe naturis rerum, & ſapienter operatur, donando liberaliter gratiam præſtantiorem operi ſuo nobiliori: contra vero ſi juxta diſpoſitionem naturalem conferret gratiam ſupernaturalem, diſtribueret gratiam ſuam Operi noſtro, conferretque gratiam ſupernaturalem veluti ex noſtra diſpoſitione, & merito, dicente Apoſt. ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*: repugnat autem, gratiam ſupernaturalem deberi operibus naturæ; ergo in conferenda nobis gratia ſupernaturali nullatenus reſpicere Deus debet diſpoſitionem noſtram naturalem.

VI. Supponendum ultimo cum D. Tho. Suar. Vaſq. & aliis communius contra nonnullos, etiam Angelos malos de facto in primo ſuæ creationis inſtanti gratiam, & virtutes annexas eſſe conſecutos: Et probabilius etiam dependenter a propriis meritis, ut diximus de Angelis bonis. Proinde tale inſtans vocatur a Scoto in 2. diſt. 5. qu. 1. *Inſtans uniformitatis*: quia uniformiter omnes Angeli ſe habuerunt. Deinde Angeli boni plures actus meritorios elicuerunt, nempe Fidei in Deum Trinum, & unum, in Deum Remuneratorem, in Chriſtum Dominum, tanquam hominum, & Angelorum caput; quandoquidem ex Apoſt. ad Heb. 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*; Spei etiam de conſequenda beatitudine ex Dei auxilio, Charitatis in Deum, Religionis illum adorando, Obedientiæ, &c. necnon Charitatis erga alios Angelos ad-

adhortando ſocios, compatiendo perduelles; ac Temperantiæ, temperando appetitum naturalem propriæ excellentiæ. Quare licet juxta dicta diſput. 1. qu. 6. ar. 1. potuerint Angeli boni in eodem primo inſtanti eſſe Viatores ſimul, & Comprehenſores; de facto tamen probabilius eſt, quod per aliquod breve tempus fuerint dumtaxat Viatores, & diſcurſu uſi ſint circa ſupernaturalia objecta ad plene deliberandum.

VII. Angeli vero mali poſt primum inſtans peccarunt, ſive peccato ſuperbiæ, ut docet D. Thom. appetendo Unionem hypoſtaticam tanquam naturæ Angelicæ debitam, & indignando naturæ humanæ, quod ipſis excelleret per hujuſmodi Unionem; ſimul averſando Chriſtum Dominum, ſubmiſſionemque, & reverentiam ei debitam recuſando: Sive peccato luxuriæ ſpiritualis, ut loquitur Scotus, ſeu Amicitiæ erga ſeipſos; ex qua ſubortus fuit amor concupiſcentiæ inordinatus appetendo ſibi beatitudinem, & delectationem ſpiritualem ultra modum debitum. Propterea hoc tempus meriti, ac demeriti non fuit inſtans indiviſibile, ut notat Amicus; nam ut aliqui ex Dæmonibus ſtimulati ab aliis peccarent, oportuit, prius aliquos, deinde alios peccaſſe: Videturque probabile, eos, qui ab aliis perſuaſi deliquerunt, fuiſſe in quodam interſtitio deliberationis inter bonum, & malum, donec omnibus perpenſis, deliberata voluntate, ſe ad alterutram partem converterent. Hinc Ezech. 28. dicitur: *Ambulaſti perfecte in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa eſt iniquitas in te:* Ubi ly *Ambulaſti* denotat moram pluſquam inſtantaneam. Verum quidem eſt, Angelos omnia naturalia ad eorum ſtatum ſpectantia ſtatim comprehendiſſe; ſed circa ſupernaturalia, quæ fide cognoſcebant, fruebantur diſcurſu; unde mora aliqua temporis indiguerunt, ut plene poſſent deliberare; poterantque, ut dicemus quæſt. 3. dum erant in via, propoſitum mutare; quamvis cum difficultate maxima, quoniam a conſideratione boni honeſti libere amoti, propoſito ſibi bono turpi, ac delectabili, non facile poterant ab hoc animum avocare, & ad meliorem frugem redire; & ideo de facto neminem pœnituit peccati commiſſi.

VIII. Poſt tempus illud viæ, quod a Patribus, & Doctoribus ſupponitur breviſſimum, ſucceſſit Terminus, nempe bonorum glorificatio, ac improborum damnatio, ratione cujus in æternum puniuntur tum pœna damni, tum pœna ignis; cum in Scriptura de igne Tartareo dicatur Matth. 25. *Qui paratus eſt Diabolo, & Angelis ejus*; & Anima Epulonis a corpore ſeparata clamabat, Luc. 16. *Crucior in hac flamma*. Quomodo autem Spiritus ab igne crucietur, alii aliter: Auguſtinus & Lactan. dicunt, cruciari, ac cremari miris, & veris modis. Equidem cenſeo, ignem tartareum per potentiam obedientialem cauſare in ſpiritibus qualitatem aliquam ſpiritualem illis diſſonam, & doloriferam, quæ ſcilicet illum eundem effectum pariat, quem patitur anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur; Sic fiet, quod vere ab igne Dæmones torqueantur, etiamſi in hoc aere ſint ad noſtrum exercitium, & ab inferno abſint, cum poſſit ignis ille etiam in diſtans agere divinitus, ut explicabimus quæſt. ult.

His præſuppoſitis, examinandum, An potuerint in primo inſtanti ſuæ creationis Angeli peccare? Thomiſtæ communiter negant: Scotiſtæ abſolute affirmant: Suar. lib. 7. diſput. 20. putat, de potentia Dei abſoluta peccare potuiſſe, non tamen de potentia ordinaria, ſeu metaphyſice, non phyſice. Eſparza demum, & Platelius nu. 397. cum quibus ſentiendum, docent, potuiſſe phyſice, non moraliter.

IX. Dico 1. contra Thomiſtas: Potuit Angelus metaphyſice peccare in primo inſtanti ſuæ creationis; quatenus non repugnat, quod libere peccaverit.

Prob. quia ex D. Thom. hic qu. 66. art. 5. *Potuit Angelus in primo inſtanti libere operari, & mereri*; ergo etiam potuit demereri, & peccare. Prob. conſequentia, quia in primo inſtanti potuit Angelus tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis habere quæcumque habuit in ſecundo inſtanti, quando peccavit; ergo etiam in primo inſtanti potuit peccare. Probatur hoc antecedens: nam ſi quid obſtaret, maxime quia, ut loquitur D. Thom. ibidem, Si in primo inſtanti Angelus haberet operationem defectuoſam ſive ex parte intellectus, ſive voluntatis, hujuſmodi operatio tribueretur Deo, adeoque Deus eſſet cauſa peccati; omnis enim operatio, qua incipit eſſe operantis, tribuitur agenti, quod ut dat eſſe, ita dat conſequentia ad eſſe; unde moveri ſurſum v. gr. ineſt igni a generante; atqui hæc ratio eſt ineſſicax ad probandum, quod non poſſit metaphyſice Angelus in primo inſtanti habere operationem defectuoſam, & peccaminoſam; ſolumque probat, quod moraliter non potuerit peccare, quæ videtur eſſe mens D. Thomæ,

ut notat Eſparza, quia ſcilicet quæ ſunt moraliter impoſſibilia, dici ſolent abſolute impoſſibilia, ut vitare omnia venialia; ergo potuit Angelus in primo inſtanti habere quæcunque habuit in ſecundo inſtanti, quando peccavit. Probatur minor; nam licet operatio agentis naturalis tribuatur generanti, utpote quæ naturaliter conſequitur; ſecus vero operatio libera; ergo ex hoc, quod Deus condiderit Angelum cum potentia libera, ejus operatio peccaminoſa non tribueretur Deo, ſed Angelo: Sicuti quando conſervatur Angelus a Deo, ejus peccatum non tribuitur Deo, quia non conſequitur naturaliter ad eſſe Angeli. Et ſane operationes, quæ tribui ſolent generanti tam in primo, quam in aliis inſtantibus ſequentibus, illi tribuuntur; ut patet in motu gravium, & levium, qui ſemper tribuitur generanti; ergo ſi peccatum pro primo inſtanti poſitum deberet tribui Deo, etiam peccatum poſitum pro inſtantibus ſequentibus deberet Deo tribui; quare ratio adducta eſt inefficax.

X. Adde: Etiam tranſmiſſo, quod prima operatio agentis liberi tribuatur Deo, adhuc poterit in eodem primo inſtanti eſſe in agente libero pro primo ſigno naturæ actus aliquis neceſſarius, ac naturalis inditus a Deo; (nempe illuſtratio naturalis in intellectu, ac inſpiratio, & delectatio de bono honeſto in voluntate, qui actus dicuntur fieri in nobis ſine nobis libere operantibus, & ſunt compoſſibiles cum peccato) ac pro ſecundo naturæ ſigno eſſe actus liber peccaminoſus: Sicut in ſententia Thomiſtarum, in Angelis bonis prius natura fuit actus naturalis, & in poſteriori natura actus liber meritorius gratiæ ſupernaturalis.

Neque dicas, Angelos habuiſſe a Deo in primo inſtanti etiam amorem Dei perfectum incompoſſibilem cum peccato. Nam hoc gratis aſſumitur; ſatis enim eſt, quod a generante habuerint cognitionem Dei abſtractivam perfectam, & inſpirationem, qui ſunt actus cum peccato compoſſibiles phyſice, licet non moraliter; Cum enim natura ſemper faciat optimum, & perfectius ſit conſtituta natura Angelica, ſi ſit prædita libertate, ad amorem Dei, aut ejus omiſſionem; cum perfectius ſit habere amorem Dei liberum, ac meritorium, quam neceſſarium; ideo dicendum, de facto Angelos conditos eſſe cum libertate ad Deum amandum, atque ad peccandum.

Quod ſi etiam admittatur, deberi Angelis in primo inſtanti amorem Dei neceſſarium, ſicut debetur calor igni; at ad hoc Deus non neceſſitatur metaphyſice, nec phyſice, ſed ad ſummum moraliter, juxta eos, qui docent, Deum moraliter neceſſitari ad ſecundandas rerum exigentias; Unde non repugnat, quod Angelus pro primo inſtanti careat amore Dei, & peccet.

Confirm. demum concluſio, quia homo poteſt in primo inſtanti uſus rationis peccare mortaliter; ergo etiam Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis. Antecedens non negatur a Thomiſtis putantibus, quod homo teneatur ſub mortali in primo inſtanti uſus rationis ſe convertere ad Deum per actum dilectionis Dei ſuper omnia. Conſequentia probatur, quia tempus infantiæ antecedens uſum rationis materialiter ſe habet in hominibus in ordine ad meritum, ſeu demeritum: ergo ſi poſſunt homines in primo inſtanti uſus rationis peccare, poterit etiam Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis.

XI. Dico ſecundo cum Scoto contra Suar. & Thomiſtas; Poteſt Angelus etiam phyſice peccare in primo inſtanti; Seu potuit Deus de potentia ordinaria permittere peccatum Angelorum pro primo inſtanti, quo illos creavit.

Concluſio conſtat iiſdem rationibus, quibus præcedens. Confirmatur primo, quia exigentia naturalis, quod prima Angeli operatio ſit bona, neque poteſt eſſe ex parte ipſius Angeli, neque ex parte Dei: Non ex parte Angeli, quia talis operatio non eſſet ex gratia, neque beneficium ſpeciale, ſi eſſet exigita: Neque ex parte Dei, tum quia ut poteſt de potentia extraordinaria permittere peccatum in primo inſtanti ob multos optimos, & congruentiſſimos fines, ita etiam de potentia ordinaria; & ſicut poteſt de potentia ordinaria illud permittere in ſecundo inſtanti, ita etiam in primo. Præterquamquod quæ Deus nequit phyſice, & non ex exigentia Creaturæ, ſed ex exigentia ipſius Dei, nequit etiam metaphyſice, ut patet.

Confirm. ſecundo. In tantum Angelus non poſſet phyſice in primo inſtanti peccare, quia dedecet Deum conferre Angelis pro primo inſtanti auxilium pure ſufficiens; quandoquidem ad bonitatem divinam ſpectare videtur peculiarem curam habere naturæ rationalis, ne ſtatim a ſe, & a rectitudine degeneret; Aliter præberetur occaſio arbitrandi, peccatum eſſe a Deo: Atqui ſi hoc a Deo exigatur, impoſſibile metaphyſice eſt, quod Deus adverſus exigentiam

ſuæ

ſuæ naturæ operetur, & quod præſtet quæ ipſum dedecent: Sicut metaphyſice repugnat, Deum mentiri, eo quod dedeceat naturam divinam: ergo ſi non poſſent Angeli phyſice pro primo inſtanti peccare, nec poſſent metaphyſice. Adde, quod ſi ſolum miraculoſe poſſent ſtatim peccare, deberet Deus patrare miraculum, ut poſſit peccatum prodire, & ſic videretur Deus ordinare miracula in favorem peccati, ſeu ut poſſit peccatum exiſtere; hoc autem magis dedecet divinam ſapientiam, ac providentiam, quam dedeceat permittere peccatum Angelorum pro primo inſtanti; ergo.

XII. Dico tertio cum Eſparza contra Scotiſtas. Angelus in primo inſtanti non potuit moraliter peccare: Hæc autem moralis impotentia fuit tum ex parte Dei, qui moraliter ad optimum neceſſitatur, & ad ſecundandas rerum exigentias, atque adeo ad conferendas naturæ Angelicæ perfectiones naturales iis debitas, & ad finem ſuum conſentaneas, nempe cognitiones claras, ac vividas de bono honeſto, ac de ſuo ultimo fine, ad quem dirigit; Tum ex parte ipſius Angeli, qui poſita vivida cognitione boni honeſti, ac ultimi finis, & ſolum remiſſa cognitione boni delectabilis avertentis a bono honeſto, impotens erat moraliter ad peccandum: ſi enim, ut notat Eſparza, ſola memoria noviſſimorum imponit moralem neceſſitatem ad peccata vitanda, iuxta illud Eccleſ. 7. *Memorare noviſſima tua, & in æternum non peccabis*, a fortiori cognitio vivida, & conſentanea naturæ Angelicæ de ſuo ultimo fine.

Probatur concluſio a poſteriori. De facto nullus Angelorum in primo inſtanti peccavit; ergo moraliter peccare non potuerunt: Nam cum libertas, & vertibilitas arbitrii ferat, ut impoſſibile moraliter ſit vel eandem voluntatem longo tempore idem velle, vel plures voluntates in eodem inſtanti velle idem, ſequitur, quod naturaliter loquendo, impoſſibile moraliter fuerit, omnes Angelos plena libertate præditos in primo inſtanti bene operari; cum autem de facto bene operati ſint, dicendum, habuiſſe pro eo inſtanti moralem neceſſitatem ad bene operandum, quæ vinceret neceſſitatem moralem ad operandum difformiter.

Neque dicas, id tribuendum ſpeciali Dei auxilio, ac beneficio. Nam non eſt recurrendum ad cauſam primam, quando apte poſſumus in natura reperire cauſas rerum: apte autem reperitur cauſa hujus uniformitatis, dicendo, Deum contuliſſe pro eo inſtanti Angelis cognitiones vividas de bono honeſto, quas naturaliter exigebant; non ſecus ac ignis exigit calorem; ergo ita dicendum.

Confirm. quia non aliunde dicimus, Angelos de facto pro primo inſtanti habuiſſe gratiam habitualem, & quidem dependenter a propria diſpoſitione, & merito congruo, niſi quia congruentius hoc dicitur tam ad divinam ſapientiam, ac inclinationem ad optimum, quam ad perfectionem naturæ Angelicæ: atqui ad utramque pariter congruentius dicitur, quod Angeli ſint creati cum cognitione vivida, conſentanea propriæ naturæ, tam de ultimo fine, quam de bono honeſto, qua poſita, impoſſibile moraliter eſt peccare; ergo dicendum, quod de facto ita conditi ſint. Unde in primo inſtanti moraliter peccare non potuerunt, licet pro ſecundo inſtanti avertendo ſe libere ab ea cognitione peccare potuerint. Neque enim ſpectat ad inclinationem Dei ad optimum, quod Angelos condat cum perpetua neceſſitate morali ad non peccandum, aut etiam cum neceſſitate phyſica. Nam ſicut ſtat inclinatio Dei ad optimum cum permiſſione peccati; ita etiam cum collatione potentiæ moralis ad peccandum; præſertim ſi habeatur dependenter a propria voluntate, qua libere ſe Angeli retrahant a cognitione valde perfecta ſummi boni, cum qua conditi ſunt.

XIII. Objic. primo contra primam, & ſecundam concluſionem. Angeli creati ſunt cum cognitione valde perfecta boni honeſti, ac ultimi finis; ergo nec phyſice, nec metaphyſice poterant in primo inſtanti peccare. Prob. conſequentia, quia ad peccandum requiritur error, aut ignorantia in intellectu; quandoquidem ex Philoſopho, Omnis peccans eſt ignorans, & Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem*; atqui cum ea cognitione, cum qua conditi ſunt Angeli, non eſt compoſſibilis ignorantia, aut error; ergo nec peccatum.

Reſpond. nego conſequentiam. Ad probationem dico cum Herrera, peccantem non ſemper eſſe formaliter ignorantem, ſed aliquando eſſe ignorantem ſolum interpretative, quatenus eo modo operatur, ac ſi ignoraret, quæ operari debet. Quare quamvis fere ſemper peccans ſit formaliter ignorans, ſeu non advertens ad ea, ad quæ ſi adverteret, non peccaret, negari tamen non poteſt, quod etiam circumſcripta quavis ignorantia, inadvertentia, aut errore, poſſit ſtare libertas phyſica ad peccandum,

& ipſum peccatum, juxta illud Poetæ, *Video meliora, proboque, deteriora ſequor*. Si enim ſolum bonum infinitum intuitive cognitum neceſſitat ad ſui amorem, & voluntas poteſt quodcumque bonum particulare, imo etiam ipſum bonum infinitum abſtractive cognitum poſtponere alteri bono incompoſſibili, poterit conſequenter dari libertas phyſica ad peccandum, ſecluſa ignorantia, inconſideratione, aut errore. Propterea ſemper errant interpretative ſolum, & practice qui operantur iniquitatem, per hoc, quod aberrent a ſuo ultimo fine, ſed non ſemper errant formaliter, & ſpeculative.

XIV. Objic. ſecundo. Motus naturalis præcedit liberum; ergo non poteſt Angelus phyſice in primo inſtanti peccare. Antecedens probatur, quia liberum fundatur in neceſſario; volitio enim libera fundatur in intellectione neceſſaria, & amor liber in amore neceſſario ſuimet, ac ſui ultimi finis; ergo, &c.

Reſpond. nego antecedens: etenim ne per Thomiſtas quidem ad amorem liberum præit tempore amor neceſſarius, cum poſſit Angelus in primo inſtanti mereri, atque adeo libere operari in ſententia Thomiſtarum. Quare ad ſummum tranſmitti poteſt, quod non tempore, ſed natura præcedat amorem liberum amor neceſſarius boni in communi ex impreſſione Authoris naturæ, juxta illud Anſelmi lib. de caſu Diaboli cap. 11. *Quidquid ſe movet ad volendum, prius ſe vult ita movere; quod ergo nihil vult, nullo modo poteſt ſe movere ad volendum.* Hinc autem non ſequitur, non poſſe in poſteriori natura ad talem amorem neceſſarium dari amorem liberum, etiam peccaminoſum ſaltem venialiter; quandoquidem cum Dei amore ſtare poteſt culpa venialis. Et ſane juxta communem ſententiam, præſertim Thomiſtarum, ut advertit Herrera, Angeli in primo inſtanti (ut homines in primo inſtanti uſus rationis) obligantur ad Deum diligendum; hoc autem explicari non poteſt abſque potentia ad peccandum pro eo inſtanti. Quare dicendum, ex mente D. Thomæ eſſe, quod Angelus moraliter tantum non potuerit pro primo inſtanti peccare, non vero phyſice.

XV. Ubi recte advertit Petrus a S. Joſeph, quod ſi D. Thomas docuiſſet, Angelum nullatenus potuiſſe peccare pro primo inſtanti ſuæ creationis, quia alioquin ejus peccatum tribueretur Deo, eo quod prima operatio tribuatur generanti, a fortiori non potuiſſet Angelicus admittere prædeterminationem phyſicam ad actum peccati; quia a fortiori peccatum eſſet Deo tribuendum, tamquam ex ejus impreſſione factum; Unde incohærenter Thomiſtæ utrumque hoc videntur docere.

QUÆSTIO II.

An ſit poſſibilis creatura rationalis impeccabilis natura ſua?

I. AFfirmant Nominales apud Amic. diſp. 20. Ripal. diſp. 23. Arriaga p. p. diſ. 5. Herrera, & alii Recentiores. Sed communiſſime negant Thomiſtæ cum D. Thoma p. p. qu. 63. artic. 5. Scotiſtæ cum Scoto in 2. diſt. 23. Vaſq. p. p. diſp. 131. Suar. lib. 7. de Angelis cap. 3. Ruiz, & alii. Idem communiſſime docent SS. PP. adeo ut Valentia putet, ſola Patrum auctoritate negandam eſſe poſſibilitatem creaturæ impeccabilis, etiamſi ratio ab intrinſeco aſſignari non poſſet, quæ certe non facile aſſignatur, ut fere accidit in indaganda poſſibilitate hujuſmodi creaturarum, puta creaturæ immultiplicabilis, Intellectus limitati, Creaturæ, quæ divinitus tantum poſſit libere operari, Animæ Spiritualis non intellectivæ, potentiæ intellectivæ, quæ in obſcuris independenter ab actu voluntatis ſe determinet, unde ſit formaliter libera; Creaturæ inconvertibilis, Creaturæ creatricis, & ſimilium. Demum Bagnez, & Duran. docent, poſſibilem eſſe Creaturam, quæ peccare non poſſit contra legem naturalem, quamvis peccabilis ſit contra legem, ſeu præcepta directa ad finem ſupernaturalem.

II. Dico equidem cum fere communiſſima: repugnat creatura natura ſua impeccabilis, hoc eſt ita determinata ad bonum honeſtum, ut non poſſit proſequi bonum delectabile inhoneſtum, ſeu difforme dictamini rationis, ac legi æternæ Dei. Conſtat, ut diximus, ex Sanctis Patribus. Hieronym. epiſt. 146. ad Damaſum habet: *Solus Deus eſt, in quem peccatum non cadit.* Aug. ad Maximinum cap. 12. *Cuicumque creaturæ rationali præſtatur, ut peccare non poſſit, non eſt naturæ propria, ſed Dei gratiæ.* Quod ex Scripturis colligitur; Nam prima ad Timoth. 6. dicitur: *Qui ſolus habet immortalitatem*; hoc eſt, ut explicant Patres, *Impeccabilitatem*. & Pſal. 142. *Non juſtificabitur in conſpectu tuo omnis vivens*. ubi

ubi Hieronym. epiſt. 146. *Non dicit*, inquit, *omnis homo*, *ſed omnis vivens*: unde oppoſitam ſententiam adverſari Scripturis, & Patribus, docent communius cum Scoto loco laudato.

Prob. concluſio ratione. Repugnat creatura ex natura ſua eſſentialiter indeſtruibilis; ergo etiam impeccabilis. Ideo primum, quia ſpectat ad ſupremum Dei dominium poſſe Deum carere quolibet a ſe diſtincto, & quidem etiam ex ſuppoſitione, quod creaturam condiderit; aliter non eſſet ſibi ſufficientiſſimus, & a ſe; atqui pariter ſpectat ad ſubjectionem creaturæ relate ad Deum, quod poſſit deficere moraliter, & peccare, ſeu privari ſuo ultimo fine per peccatum; ergo ut repugnat creatura indeſtruibilis, ita & impeccabilis. Probatur minor, quia ſicut creatura magis dependet phyſice, ſeu quoad eſſe phyſicum a Deo, ſi poſſit phyſice deſtrui, quam ſi ſemel condita ſit indeſtruibilis; ita magis dependet creatura rationalis moraliter, ſeu quoad eſſe morale a Deo, ſi poſſit deficere moraliter a ſuo ultimo fine per peccatum, quam ſi ſemel condita non poſſit moraliter deficere, & ſit impeccabilis; ergo ſicut ſpectat ad ſummam creaturæ dependentiam a Deo defectibilitas phyſica, ita & moralis. Et ſane longe præſtantior eſt finis eſſendi, quam ipſum eſſe, ſeu longe præſtantius eſt eſſe morale, quam phyſicum; unde de Juda dixit Chriſtus Dominus Matth. 24. *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet*; quia præſtat non eſſe, quam eſſe, & carere ultimo fine per peccatum; atqui dependentia creaturæ ſumma fert dependentiam in eſſe phyſico, itaut etiam poſtquam eſt condita, poſſit deſtrui, ergo a fortiori fert dependentiam in eſſe morali, ita ut poſſit a ſuo fine per peccatum aberrare. Aliter minus eſſet dependens creatura indeſtruibilis a Deo, quam impeccabilis, quia relate ad eſſe morale, quod eſt perfectius, hæc eſſet independens, illa vero ſolum relate ad eſſe phyſicum.

Neque dicas, eſſe phyſicum creaturæ tolli poſſe, ac debere independenter a libero ejus arbitrio; ſecus vero eſſe morale: ergo licet ad ſubjectionem Deo debitam ſpectet poſſe a creatura tolli eſſe phyſicum ad nutum Dei, non tamen eſſe morale.

Nam contra eſt; quia ſuppono ex dicendis in de Gratia, ad ſubjectionem creaturæ rationalis ſpectare, quod poſſit Deus illam ad arbitrium emollire, aut obdurare. Ex Aug. enim *Deus habet omnipotentiſſimam poteſtatem inclinandorum quolibet cordium*; & Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud*; Unde quamvis creatura rationalis abſque propria operatione libera, ac peccaminoſa amittere non poſſit ſuum eſſe morale, debet tamen poſſe per ſubtractionem auxiliorum indebitorum efficacium obdurari, & amittere eſſe morale: obdurat enim Deus corda hominum, *non adjuvando*, ut loquitur Aug., *ſed deſerendo; non impertiendo malitiam, ſed non impertiendo miſericordiam*, ſeu conferendo auxilia mere ſufficientia, & inefficacia, quod fieri poſſe a Deo citra amorem peccati, hic ſupponendum eſt.

Confirm. itaque concl. Communiter dicimus repugnare creaturam rationalem inemollibilem a Deo, aut inobdurabilem libere, quod in ſententia Societatis fert, dari neceſſitatem metaphyſicam, ut quælibet creata voluntas prævideatur per ſcientiam mediam libere conſenſura, aut diſſenſura aliquibus ex infinitis auxiliis; quia ſpectat ad omnipotentiſſimam Dei poteſtatem erga creaturam liberam, qua liberam, poſſe illam ad utramque partem libere convertere; ergo a fortiori repugnat creatura rationalis impeccabilis, ſeu quæ ſit neceſſario addicta aut bono inhoneſto, aut bono honeſto, & non ex libera electione. Prob. conſequentia, quia in primo caſu creatura eſſet inobdurabilis contingenter; (quia ſcilicet contingenter per ſcientiam mediam prævideretur omnibus auxiliis conſenſura) in ſecundo vero caſu eſſet inobdurabilis neceſſario, & per ſe; quod autem derogat Divino dominio, ſi contingenter accidat, a fortiori derogat, ſi contingat per ſe, & neceſſario. Præterea non aliunde dicimus repugnare Creaturam Durandi, quæ ſcilicet non indigeat Dei concurſu ad operandum, niſi quia derogat Divino dominio, quandoquidem perfectius eſt Dei dominium, ſi poſſit immediate hujus creaturæ effectum deſtruere, ſubtrahendo ſuum concurſum immediatum, quam ſi mediate tantum; atqui perfectius etiam eſt Dei dominium, ſi poſſit creaturam liberam emollire, & obdurare etiam libere, quam ſi id non poſſit, ut re vera non poſſet, ſi creatura aliqua eſſet impeccabilis ab intrinſeco; ergo hæc ex eodem capite ſubjectionis Deo debitæ repugnat.

Confirm. etiam, quia quælibet creatura rationalis poſſibilis poteſt natura ſua deficere a prima regula honeſtatis, & peccare, niſi adducatur poſitiva ratio oſtendens, quod non poſſit ab ea regula ſeparari; at-

qui nulla ratio poſitiva aſſignari poteſt; ergo quælibet eſt peccabilis. Probatur major, quod ſcilicet non ſatis ſit ratio negativa; quia univerſim, niſi poſitive oſtendatur aliquid debere cum alio conjungi, ſtandum pro ſeparabilitate; aliter poſſemus negative defendere poſſibilitatem creaturæ, quæ nequeat ſejungi realiter ab alia creatura, aut a Deo; unde poſſet negative probari ex. gr. poſſibilitas materiæ eſſentialiter connexæ cum aliqua forma ſubſtantiali, non aſſignando poſitivam rationem talis inſeparabilitatis. Hinc diximus diſp. 1. quæſt. 10. quod quoties dubitatur de poſſibilitate alicujus creaturæ, ſi illa reſtringat Dei dominium, quamvis videatur dilatare fines Omnipotentiæ, dicendum ſit, repugnare, quia ſtandum pro dominio, quod eſt attributum ex ſuo conceptu præſtantius; repugnat itaque creatura, quæ ſubtrahat ſe a divino dominio in ordine ad ſejungi a prima regula honeſtatis, niſi adducatur poſitiva ratio evincens ejus poſſibilitatem. Probatur nunc minor, quod ſcilicet poſitiva ratio non poſſit adduci; in tantum enim voluntas nequit ab hac regula ſejungi, in quantum conjungitur illi, vel per identitatem, ut voluntas Divina, vel per unionem hypoſtaticam, ut voluntas Chriſti Domini, vel intentionaliter per viſionem Dei, ut voluntas Beatorum; atqui nulla creatura poteſt naturaliter conjungi ullo ex tribus his modis cum prima regula honeſtatis; ergo de nulla creatura rationali oſtendi poteſt poſitive impeccabilitas.

III. Prob. concluſio 2. a pari. Implicat creatura rationalis, cujus intellectus ſit determinatus ad affirmandum verum, quin poſſit affirmare falſum, ac decipi; ergo implicat creatura rationalis, cujus voluntas ſit determinata ad bonum honeſtum, quin poſſit proſequi bonum delectabile prohibitum, ſeu malum morale, ac peccare. Antecedens admittitur; & ratio eſt, quia intellectus eo ipſo ac eſt finitus, ſeu creatus, non cognoſcit evidenter omne verum; unde ſaltem circa objectum ſupernaturale, & circa arcana cordium, quæ tantum obſcure, & probabiliter cognoſcit, poteſt decipi, & ſic affirmare falſum, quod apparet ut verum: Atqui etiam voluntas eo ipſo ac eſt limitata, ſeu creata, nec exigit unionem hypoſtaticam, aut viſionem beatam, qua neceſſitetur ad proſequendum bonum honeſtum, nec identificat ſibi regulam honeſtatis; ergo propoſito bono delectabili prohibito, poteſt ad illud inclinari, & peccare. Sicut enim intellectus debet poſſe inclinari per affirmationem ad omne id, quod apparet verum, licet obſcure; ita voluntas debet poſſe inclinari per amorem ad omne id, quod apparet bonum, & ſibi conveniens, licet prohibitum, & inhoneſtum; & ſicut intellectus neceſſitatur ad affirmandum verum, ſolum quando evidenter illud cognoſcit, ita voluntas neceſſitatur ad bonum proſequendum, ſolum quando eſt purum, ac ſummum bonum, & quidem intuitive cognitum. Quare ſicut eſt eſſentiale intellectui creato poſſe obſcure aliquod verum attingere, & in eo affirmando decipi; ita eſſentiale eſt voluntati creatæ poſſe bonum aliquod delectabile ipſi prohiberi, & in eo proſequendo peccare.

Confirm. Impoſſibilis eſt intellectus, qui ſit limitatus ad aliquod tantum verum; v. gr. ad cognoſcenda ſolum entia materialia; vel limitatus ad affirmandum tantum verum evidens, quin poſſit affirmare verum obſcure, & probabiliter repræſentatum, ita ut poſſit decipi; ergo cum voluntas ſequatur ductum intellectus, qui poteſt voluntati omne bonum tam honeſtum, quam utile, & delectabile, ſive prohibitum, ſive non prohibitum objicere, repugnabit etiam voluntas limitata, quæ poſſit per amorem proſequi tantum bonum honeſtum, aut etiam bonum delectabile, quando non eſt prohibitum, quin poſſit hoc proſequi, quando repræſentatur ut prohibitum, & inhoneſtum. Probatur conſequentia, quia ſicut intellectus ex immaterialitate in eſſendo habet illimitationem in repræſentando quodcumque verum, & ex limitatione in eſſendo habet, quod poſſit aliquod verum repræſentare obſcure, & ſic in eo affirmando decipi; ita voluntas ex immaterialitate habet illimitationem in proſequendo quodvis bonum; & ex limitatione in eſſendo habet, quod poſſit aliquod bonum ipſi prohiberi a lege ſuperiore, & ſic in eo proſequendo peccare. Quamvis autem Arriaga in tractatu de anima contra communiſſimam docuerit, poſſe dari intellectum limitatum ad aliquod verum; inopinabile tamen eſt, quod poſſit intellectus eſſe limitatus ad affirmandum ſolum verum evidens, quin poſſit affirmare objectum obſcure propoſitum, & decipi; ergo inopinabile etiam eſt, quod poſſit voluntas creata eſſe limitata ad proſequendum ſolum bonum honeſtum, ſeu conforme voluntati Divinæ, quin poſſit proſequi bonum propoſitum ſub prohibitione, & ſic peccare; quandoquidem

tale

tale bonum etiam ſub prohibitione propoſitum habet aliquam rationem boni, ſeu convenientis appetenti, cum non amittat delectabilitatem per hoc quod prohibeatur, & conſequenter per prohibitionem non extrahitur a ſpecificativo voluntatis, quod eſt bonum ut ſic.

IV. Neque dicas: poteſt dari ſenſus limitatus ad aliquod ſenſibile, v. gr. oculus ad coloratum, quin poſſit attingere ſonorum; ergo poterit dari intellectus limitatus ad aliquod verum; ergo etiam voluntas limitata ad aliquod bonum, nempe honeſtum; ita ut ejus ſpecificativum non ſit bonum ut ſic, ſed tale bonum, nempe honeſtum.

Reſp. enim 1. Si paritas teneret, inferret etiam, dari poſſe voluntatem determinatam ad ſolum bonum inhoneſtum, ac turpe, quod non admittitur. Secundo ex antecedente non ſequitur prima conſequentia, quod ſcilicet poſſit dari intellectus limitatus, ut communiſſime docent contra Arriagam; ergo nec ſecunda, quod ſcilicet dari poſſit voluntas limitata. Tertio paritas retorquetur; Nam licet dari poſſit ſenſus externus limitatus, non poteſt tamen dari appetitus ſenſitivus limitatus, qui ſcilicet non poſſit proſequi quodcumque objectum ſenſibile a phantaſia repræſentatum; ergo nec dari poterit appetitus rationalis limitatus, qui non poſſit proſequi quodcumque bonum repræſentatum ab intellectu. Denique conceſſo antecedente, nego utramque conſequentiam; diſparitas eſt, quia cum limitatio oriatur a materialitate, poterit ſenſus externus limitari; & appetitus ſenſitivus, cum ſit etiam materialis, limitatur pariter ad ſolum bonum ſenſibile. At intellectus, & voluntas ſunt potentiæ immateriales, atque adeo illimitatæ; ergo neque intellectus poterit ad aliquod verum, neque voluntas ad determinatum bonum limitari.

V. Objic. 1. Non repugnat lapis impeccabilis ex eo, quod non ſubjiciatur dominio divino in ordine ad libere obdurari, & peccare; ergo nec repugnat ex hoc capite Angelus impeccabilis; ſicut enim lapis non debet ad id ſubjici Deo, quia natura ſua nequit peccare; ita nec Angelus, qui natura ſua eſſet addictus bono honeſto.

Reſp. 1. retorqueo paritatem: Repugnat lapis, qui non ſit divinitus ſeparabilis a centro, ſeu fine ſuo; ergo etiam Angelus qui non poſſit a Deo ſuo centro, ac ultimo fine tum phyſice, tum moraliter per peccatum ſeparari. Quare paritas in eo debet conſiſtere, quod ſicut poteſt Deus tollere a lapide tum eſſe, tum finem eſſendi, nempe centrum, ita a creatura rationali debet poſſe etiam tollere tum eſſe phyſicum, tum morale, ſeu finem eſſendi, permittendo ejus peccatum, & obdurationem; unde ad Rom. 9. dicitur: *Miſeretur, cujus miſeretur, & quem vult indurat.* Secundo directe nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia lapis cum non ſit cognoſcitivus, non eſt capax peccati, & ideo perfecte ſubjicitur Deo, etiamſi non poſſit ejus peccatum permitti. At creatura rationalis eo ipſo quod habet finem eſſendi Deum, debet eſſe capax amittendi hujuſmodi finem; unde debet ſubjici Deo in ordine ad obdurari. Univerſim itaque non derogat dominio Dei, quod non poſſit Deus uti creatura ad uſus, quos conſtat eſſe illi impoſſibiles, v. gr. quod non poſſit uti lapide ad cognoſcendum, ad peccandum, quia ſic mutaretur eſſentia lapidis; contra vero derogat divino dominio, quod non poſſit uti creatura ad uſus, quos non conſtat eſſe illi impoſſibiles, v. gr. quod non poſſit intellectum creatum elevare ad Deum videndum, & creaturam liberam emollire, aut obdurare per conjunctionem liberam cum ſummo bono, aut per ſeparationem ab illo.

VI. Objic. 2. Poteſt voluntas creata ratione viſionis beatæ determinari ad honeſtum; ita ut repræſentato bono delectabili prohibito, nequeat inclinari ad illud; ergo poterit etiam id habere natura ſua. Sicut enim corpus, quod poteſt inclinari per gravitatem in centrum, poteſt natura ſua inclinari ad illud, adeo ut gravitas identificetur cum corpore gravi; ita voluntas, quæ per viſionem beatam inclinatur tantum ad bonum honeſtum, poterit natura ſua ad illud inclinari immutabiliter.

Confirm. quia limitatio non ſolum non pugnat cum creatura, ſed etiam eſt illi conſona; ergo poteſt dari voluntas creata limitata; quæ ſcilicet vel non ſit libera, ſeu indifferens ad utramque partem, ſed determinata ad unam, nempe ad honeſtum, ut docuit Gabriel, vel ſit quidem libera ad proſequendum honeſtum, ſed ſolum libera libertate contradictionis, non contrarietatis, ut docuit Okamus.

Reſp. argumentum nimis probare; probat enim, quod ſicut poteſt beatus præditus lumine ſupernaturali videre Deum, ita poſſit dari creatura identificans ſecum lumen ſupernaturale, & ſic naturaliter videns

dens Deum; cum tamen omnes dicamus, Subſtantiam hujuſmodi ſupernaturalem repugnare. Quare ad argumentum nego conſequentiam. Ratio, quare, poſita viſione beata, nequeat beatus peccare, eſt, quia per illam nulla ratio boni repræſentatur in bono delectabili prohibito, quæ non habeatur eminenter in fruitione Dei, & in proſecutione objecti conformis voluntati divinæ; ita ut hoc ipſum evidenter a beato cognoſcatur; & ideo bonum prohibitum non repræſentatur ut bonum, ſed ut malum, quia evidenter apparet, ut excluſivum boni ſummi, in quo omne bonum eminenter continetur, unde nequit illud amari: At ſecluſa viſione beatifica, bonum prohibitum apparet, quale eſt in ſe, nimirum ut potens delectare animum, & ut conveniens appetenti; ſi autem poteſt ipſe Deus abſtractive cognitus non amari, & poſtponi objecto delectabili, ſequitur, quod bonum delectabile, etiamſi repræſentetur ut prohibitum, & inhoneſtum, adhuc repræſentetur ſub ratione boni, & convenientis appetenti; unde poteſt illud amari. Ad id, quod additur de corpore gravi, dico, quod cum repugnet creatura, cui ſit debita naturaliter viſio Dei, a fortiori repugnabit creatura, quæ cum ipſa Dei viſione identificetur, ſeu habeat ratione ſui quicquid haberet per viſionem; unde paritas gravitatis, quæ poteſt identificari cum corpore, non eſt ad rem.

Ad confirm. Solum limitatio entitativa, & abſoluta eſt conſona, & eſſentialis creaturæ, non vero reſpectiva relate ad ſpecificativum: voluntas enim creata eſt ad omne bonum repræſentatum ab intellectu; & quia inter bona aliqua ſunt incompoſſibilia, debet poſſe voluntas alterutrum eligere. Quod autem repugnet voluntas, quæ non ſit ad omne bonum, ſed ſit ſolum ad bonum honeſtum, conſtat primo, quia repugnat intellectus, qui non ſit ad omne verum; ergo & voluntas, quæ non ſit ad omne bonum: Secundo nequit dari voluntas determinata ad ſolum bonum turpe, ſeu inhoneſtum: Tertio neque dari poteſt voluntas determinata ad ſolum bonum jucundum, licet non turpe: Quarto neque voluntas determinata ad aliquam rationem ſubalternam tantum boni honeſti. Quinto neque determinata ad decem v. g. tantum bona honeſta: Sexto neque determinata ad ſolum bonum honeſtum præſtantius præ minus præſtanti, aut e contra: Septimo neque voluntas, quæ ſolum poſſit proſequi bonum, non vero averſari malum, aut e contra. Horum omnium ratio a priori eſt, quia cum intellectus ſit potentia immaterialis potens reflectere ſupra ſeipſam, potens Deum, & quodcumque objectum creatum repræſentare, eo quod repræſentet quodlibet ſub ratione veri communi omnibus entibus, ſequitur, voluntatem pariter eſſe ad quodvis bonum; unde inter bona incompoſſibilia poteſt voluntas eligere minus bonum, & quod eſt prohibitum, ſeu inhoneſtum; niſi ratione viſionis beatæ evidenter videat, bonum inhoneſtum nullam habere rationem boni, ſed ſolum rationem excludentis bonum ſummum, in quo eminenter continetur quicquid apparet boni in bono turpi; & ideo voluntas beata nequit bonum inhoneſtum amare; ſicut intellectus nequit affirmare falſum, quando evidenter apparet falſum, ſed ſolum poteſt illud affirmare, quando obſcure attingitur, & habet ſpeciem veri: poteſt etiam voluntas creata ratione unionis hypoſtaticæ ad honeſtum determinari, quia ratione illius exigit auxilia præviſa, aut prævidenda efficacia.

VII. Objic. 3. Poteſt Angelus ſaltem quoad ſpecificationem neceſſitari ad amandum ſe ipſum: ergo etiam ad amandum bonum honeſtum, ita ut non poſſit illud odiſſe, ſicut nemo poteſt ſeipſum odiſſe.

Reſp. neg. conſequentiam. In tantum Angelus neceſſitari poteſt ad amorem ſui, in quantum in hoc amore nulla apparet ratio mali, ſed ſummam habet delectabilitatem; quod ſi in tali amore appareret ratio mali, v. g. ſi appareret moleſtus, vel inhoneſtus, eo quod tamen amorem Deus hic, & nunc prohiberet, certe poſſet voluntas ab eo abſtinere. Quod ſi contendas, non poſſe a Deo hunc amorem utpote neceſſarium prohiberi, ut nec poſſunt prohiberi motus primo primi, utpote neceſſarii; Contra eſt, quia hoc tranſmiſſo, intantum poteſt hujuſmodi amor eſſe neceſſarius quoad ſpecificationem, in quantum objectum talis amoris non apparet ut incompoſſibile cum alio bono, atque adeo non repræſentatur ſub aliqua ratione mali; ſicuti motus primo primi ideo ſunt neceſſarii, quia licet eorum objectum ſit bonum limitatum, non apparet tamen tunc ullatenus ut malum, nec ut incompoſſibile cum alio bono; aliter motus illi eſſent liberi. At in caſu noſtro poteſt bonum honeſtum repræſentari voluntati ut incompoſſibile cum bono delectabili prohibito, ſeu inhoneſto: ergo poteſt repræſentari ſub aliqua ratione mali; ratio-

ne

ne cujus illud voluntas odio habeat, & amplectatur bonum incompoſſibile inhoneſtum, & ita peccet.

VIII. Objic. 4. Voluntas neceſſitatur ad amorem felicitatis; ergo poteſt neceſſitari ad amanda media, quæ ad talem finem conducunt, nempe operationes honeſtas.

Confir. quia ex Aug. apud Magiſt. in 1. diſt. 4. *Talem Deus potuit hominem condere, qui nec peccare poſſet, nec vellet, & ſi ſic feciſſet, quis dubitat eum meliorem feciſſe?* ergo ex Auguſtino poteſt dari homo impeccabilis.

Reſp. argumentum probare, hominem de facto eſſe impeccabilem; quia de facto neceſſitatur ad beatitudinem amandam; ergo de facto neceſſitari debet ad carentiam peccati, quæ eſt medium ad beatitudinem aſſequendam. Quare nego conſequentiam: beatitudo cum proponatur voluntati abſque mixtione mali, non poteſt eſſe objectum odii; at objectum honeſtum poteſt repræſentari ut incompoſſibile cum bono delectabili prohibito, atque adeo ſub aliqua ratione mali, & ideo poteſt voluntas illud poſtponere bono turpi, & peccare.

Ad confirm. male adducitur textus hic Aug. ut notat Vaſq. prima parte diſp. 231. c. 5. dicit enim Aug. *Deum potuiſſe condere ſolum homines, quos prævidit non peccaturos*, quod non eſt poſſe condere hominem natura ſua impeccabilem, ſed qui non poſſit peccare neceſſitate conſequente. Præterea poteſt Aug. intelligi, quod Deus condere poterat homines, qui ratione viſionis beatæ, vel unionis hypoſtaticæ peccare non poſſent.

IX. Objic. ult. ex Durando, & Bagnez pro poſſibilitate creaturæ impeccabilis relate ad legem naturalem tantum, & quod Angeli de facto ita ſint. Ut poſſit creatura peccare, requiritur aliquis error, aut ignorantia in intellectu, cum omnis peccans ſit ignorans; ſed Angelus relate ad legem naturalem, ſeu relate ad bona honeſta, & inhoneſta naturaliter nullum habet defectum cognitionis, cum totam naturam comprehendat; ergo nequit relate ad legem naturalem peccare. Quomodo enim poterit v. g. mentiri, odiſſe Deum, blaſphemare, ſi evidenter cognoſcit, hæc eſſe contra legem naturalem, atque adeo inhoneſta, & mala? Quare ſicut nequit beatus peccare, eo quod evidenter cognoſcat, peccatum eſſe malum; ita nequit Angelus contra legem naturalem peccare, quia pariter evidenter cognoſcit, peccatum contra talem legem eſſe malum.

Reſp. 1. nego majorem; nam ex dictis quæſt. præcedenti, voluntas evidenter cognoſcens, bonum honeſtum eſſe præferendum turpi, eſt libera phyſice ad amandum turpe, juxta illud, *Video meliora, proboque, deteriora ſequor*. Quamvis ſub hac cognitione moraliter ſit neceſſitata ad honeſtum. Hinc omnis peccans eſt ignorans interpretative tantum, non formaliter; quatenus ita operatur, ac ſi non adverteret ad ea, ad quæ ſi attentius adverteret, moraliter neceſſitaretur ad non peccandum.

Secundo, tranſmiſſa majore, nego minorem: poteſt enim Angelus habere ignorantiam aliquam negativam, ſeu inconſiderationem, quæ ſatis ſit ad peccandum etiam relate ad ea, quorum comprehenſio eſt illi debita. Ratio eſt, quia quamvis debeatur Angelo comprehenſio totius naturæ, poteſt tamen pro libito (ut poteſt homo) ad hoc objectum magis attendere, quam ad illud, & ſic non conſiderare perfecte aliquod objectum; ex qua inconſideratione, quæ eſt aliqualis ignorantia negativa, poteſt voluntas prorumpere in peccatum. Sic homini debita eſt cognitio clara noviſſimorum, & naturaliter demonſtrat homo, ſe eſſe moriturum; & quando ſub hac cognitione operatur, certe peccare non poteſt, ſaltem moraliter; juxta illud Ecclef. 7. *Memorare noviſſima tua, & in æternum non peccabis*; ſi autem libere ſe avertat a conſideratione noviſſimorum, attendens ad delectabilitatem alicujus objecti vetiti, poteſt facile peccare. Ita Angelus peccare poterit, ſi libere attendat magis ad conſideranda objecta delectabilia, quibus ad ſuperbiam, aut luxuriam ſpiritualem alliciatur, quam ad bonum honeſtum naturale. In primo inſtanti creationis non potuit Angelus libere ſe avertere a cognitione vivida ſui ultimi finis, quia ea indita fuit a Deo naturaliter antecedenter ad quemvis uſum libertatis, & ideo tunc moraliter peccare non potuit; proinde ea cognitio vivida, & impotentia moralis non fuit beneficium ſpeciale diſtinctum a dono creationis, eo quod eſſet proprietas connaturalis Angelo debita.

X. Utrum autem fuerit beneficium ſpeciale, quod ea impotentia moralis ad peccandum non fuerit pro eo primo inſtanti conjuncta cum peccato, prout poterat metaphyſice conjungi? Conſtabit ex dicendis in de Gratia; nam ſi ſupponamus, debere voluntatem creatam prævideri per ſcientiam mediam ſub quolibet auxilio pro aliis, & aliis circumſtantiis diſſenſuram, ſeu ſaltem in aliquo ex infinitis inſtantibus, certe

te fuiſſet beneficium ſpeciale, quod non fuerit poſita voluntas Angeli cum tali cognitione vivida ſub iis circumſtantiis, ſub quibus prævidebatur diſſenſura: ſecus vero ſi id non ſupponatur, ſed ſupponatur, quod poſita impotentia morali ad peccandum ſolum ſpectet ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcere, quod peccatum ſit compoſſibile cum tali impotentia morali, quin debeat per ſcientiam mediam in ulla circumſtantia peccatum præviderì cum tali impotentia conjungendum; quod procul dubio aſſerendum eſt, ſi impotentia moralis ad peccandum ſit impotentia ſimpliciter, non ſecundum quid.

QUÆSTIO III.

Undenam proveniat Dæmonum obſtinatio?

I. De fide eſt, Dæmones nunquam acturos pœnitentiam ſalutarem, & Angelos ſemper in ſua bonitate permanſuros. Immutabilitas in Angelis bonis provenit ex Dei viſione, a qua neceſſitantur ad Deum ſuper omnia diligendum: Obſtinatio in Dæmonibus oritur ex ſubtractione Divini auxilii neceſſarii ad pœnitentiam ſalutarem: quamvis enim de damnatis Sapient. 5. dicatur, *Pœnitentiam agentes, & præ anguſtia ſpiritus gementes*; ea tamen pœnitentia eſt ſolummodo naturalis ob jacturam ſummi boni, non vero ſalutaris, ſeu utilis ad ſalutem; cum enim ſint in termino, denegatur iis auxilium neceſſarium ad reſipiſcendum ſalutariter. Sicut autem homines non poſt peccatum, ſed poſt mortem ſunt in ſuo termino, ita Dæmones fuerunt in termino poſt lapſum, ut notat Damaſc. lib. 2. de Fide dicens, *Quod hominibus mors, hoc Angelis eſt lapſus: poſt lapſum enim non eſt illis pœnitentiæ locus, ut neque poſt mortem hominibus*.

Quæritur tamen, quænam ſit cauſa hujus obſtinationis. Thomiſtæ putant, eam oriri ex immobilitate, & inflexibilitate voluntatis Angelicæ; cum enim ex plena deliberatione, attentis omnibus hinc inde motivis, ea eligat, adhæret immobiliter ex natura ſua objecto prælecto; & quia Deus confert gratiam juxta naturam ſubjecti, ideo denegat Dæmonibus gratiam ad reſipiſcendum ſalutariter. Scotiſtæ vero, & communius docent cum Suar., Vaſq., Okam, obſtinationis cauſam non eſſe inflexibilitatem voluntatis, ſed meram denegationem auxilii ad reſurgendum, quæ ratio æque militat pro Dæmonibus, ac pro animabus damnatorum, dum ſunt in termino.

II. Dico equidem 1. cum hac ſecunda ſententia, Voluntatem Angelicam non eſſe ex ſua natura immobilem in propoſito ſemel ſuſcepto; ſed poſſe illud mutare, tam ſi nova perpendat motiva, quæ prius non bene perpenderat, quam ſi permaneat eadem apparentia motivorum. Ita communius contra Thomiſtas Scholaſtici, necnon SS. Patres: Damaſc. enim 2. de Fide cap. 3. hæc habet: *Eſt ergo natura Angeli vertibilis ſecundum propoſitum, ſeu voluntate mutabilis; nam omne creatum vertibile eſt*. Idemque docent Iſidorus, Fulgentius apud Platelium, & Tannerum; nec eſt contrarius D. Thom. qu. 74. ar. 2. quippe qui ſolum vult, voluntatem Angeli eſſe moraliter, non phyſice inflexibilem.

Prob. 1. quia de facto Dæmon voluntatem mutavit, ut conſtat ex Scripturis. Nam Joan. 13. Dæmon miſit in cor Judæ, ut traderet Chriſtum; deinde, cognita ejus divinitate ex miraculis patratis, Matth. 27. movit per ſomnium uxorem Pilati ad impediendam Chriſti mortem. Præterea Dæmones juxta ſententiam Thomiſticam in primo inſtanti habuerunt amorem Dei ſuper omnia, & propoſitum ſervandi legem; & in ſecundo inſtanti defecerunt. Hinc in Concilio Bracarenſi 1. can. 7. dicitur: *Si quis dixerit, Diabolum non fuiſſe prius Angelum bonum a Deo factum, anathema ſit*. Unde illud 1. Joan. 3. *Ab initio Diabolus peccat*, non eſt intelligendum de primo inſtanti creationis, ſed de tempore illi propinquo. Neque dicant Thomiſtæ, primum Angelorum actum non fuiſſe ex plena libertate, & ideo nunquam propoſitum mutaſſe; Nam ex ſententia D. Thomæ ille primus actus fuit meritorius, adeoque plene liber.

Prob. 2. a priori, quia quamvis aliquando Angelis non appareant diverſa motiva, nec eadem ſub diverſa conſideratione, poſſunt tamen ſub iiſdem motivis eodem modo conſideratis libere aliquid velle, vel nolle; ergo poſſunt etiam idem prius velle, deinde nolle, & ſic propoſitum mutare. Probatur conſequentia, quia eadem voluntas comparata ad eandem apparentiam motivorum millies redeuntem perinde ſe habet, ac mille voluntates diverſæ ſub eadem motivorum apparentia; atqui mille voluntates diverſæ poſſunt aliquæ velle, aliquæ nolle idem objectum eodem modo repræſen-

ſentatum; ergo pariter eadem voluntas relate ad eandem apparentiam millies redeuntem poterit nunc velle, nunc nolle idem objectum ratione libertatis, & vertibilitatis arbitrii. Et ratio radicalis eſt, quia nullum objectum, in quo non apparet omnis ratio boni, poteſt immobilitare voluntatem: (immo nec ipſum ſummum bonum, ſi abſtractive tantum cognoſcatur) quandoquidem capacitas voluntatis, quamdiu non expletur, ſemper eſt in potentia ad ulterius bonum, illudque appetit, adeoque moveri poteſt ad illud aſſequendum.

III. Dico 2. Voluntas Dæmonum ita eſt phyſice potens ponere actum bonum moralem ordinis naturalis, ut tamen ſit moraliter impotens ad illum ponendum.

Prob. prima pars de potentia phyſica; Nam per peccatum nihil ſubtractum, aut ſuperadditum eſt Dæmonibus, ratione cujus redditi ſint phyſice impotentes ad id, quod prius poterant propriis viribus, ut communius docent apud Amic. diſp. 21. ſect. 2. & Vaſquez 1. p. diſp. 241. cap. 4. ex D. Dionyſio, & Scoto, qui hæc habet: *Mirum videtur negare potentiam naturalem in natura illa excellenti, ubi non apparet aliquid, propter quod ſit neganda*; ergo ut poterant phyſice ante peccatum ponere opus moraliter bonum, ita poſſunt poſt peccatum. Et ſane idcirco beatis negatur potentia phyſica ad peccandum, quia a viſione neceſſitantur ad Deum amandum; at negatio viſionis Dei non neceſſitat phyſice ad Deum odio habendum; ergo non eſt cur denegetur Dæmonibus potentia phyſica ad opus moraliter bonum: niſi gratis admittamus cum Aureolo in damnatis habitum quemdam immobilitantem eorum voluntatem ad odium Dei.

Confirm. voluntas tripliciter poteſt phyſice neceſſitari ad actum. Primo a phyſica præmotione, unde Deus deneget concurſum ad actum oppoſitum; quod in caſu noſtro gratis poneretur. Secundo a viſione intuitiva omnis boni, quod nec habetur in damnatis. Tertio a propoſitione objecti ſub pura ratione boni, aut ſub pura ratione mali; ita ut talis cogitatio phyſice præveniat voluntatem in operando, quod habetur in actibus primo primis, & quando vehemens inopinata tentatio inſurgit. Dæmones autem non carent judicio indifferenti ad utrumlibet; nam cum hoc ſit naturale, non eſt denegandum Dæmonibus, in quibus omnia naturalia manent integra, & nitidiſſima, ut loquitur D. Dionyſ. apud Tanner. diſp. 5. qu. 6. dub. 5. ergo phyſice poſſunt ponere opus moraliter bonum.

Prob. ſecunda pars concluſionis, quod careant potentia morali ad ponendum actum moraliter bonum. Dæmones ſemper acerrime puniuntur, & propterea ſemper conſiderant Deum ut ultorem, ac vindicem, nunquam ut benefactorem, ac miſericordem; atque adeo non repræſentant ſibi Deum, ut objectum diligibile, ſed ut odibile ratione mali, quod infligit; atqui poſita hac vehementi apprehenſione pœnarum, ac Dei ultoris, moraliter neceſſitantur ad illum odio habendum; ergo carent potentia morali ad ponendos actus moraliter bonos. Hinc Pſalm. 73. dicitur: *Superbia eorum, qui te oderunt, aſcendit ſemper*; & D. Fulgen. de fide ad Petrum c. 3. habet: *Prævaricatores Angeli nec mala poſſunt voluntate carere, nec pœna; ſed permanente in eis injuſtæ averſionis malo, permanet etiam juſtæ retributionis æterna damnatio.*

IV. Utrum autem poſita hac morali impotentia ad deſiſtendum ab odio Dei, peccent Dæmones continuo Deum odio habendo. Reſp. cum Patribus, & Scholaſticis communiter apud Amicum, peccare Dæmones primo in cauſa; nam cum prævideriut, per primum peccatum in hujuſmodi impotentiam eſſe redigendos, omnia peccata ſubſequentia fuerunt voluntaria in cauſa; ut cum quis prævidet, in ebrietate ſe patraturum homicidium. Deinde probabile eſt, peccare Dæmones per actum reflexum plene liberum, quo vellent eadem peccata committere; etiamſi ad ea non determinarentur moraliter. Tertio peccant, quia phyſice poſſunt iis abſtinere, quamvis non poſſint moraliter. Ricar. in 2. diſt. 7. qu. 2. putat, peccata hæc uſque ad diem judicii imputari illis ad novam pœnam, ac deinde ipſum actum malum eſſe iis pœnam, ac punitionem; Communiter tamen docent, quod ſicut beatis actus boni non imputantur ad novum præmium eſſentiale, ita nec damnatis actus mali ad novam pœnam, cum ſint in termino: Habent ſolum novam pœnam accidentalem, nempe triſtitiam, quam ſecum affert culpa; ut beati novum præmium accidentale, nempe delectationem, quæ ex actibus honeſtis percipitur.

V. Dico 3. Voluntas Dæmonum, ac damnatorum non ſolum eſt moraliter impotens elicere actus moraliter bonos ordinis naturalis, ut in ſecunda concluſione oſtendimus; ſed etiam eſt phyſice impotens ad eliciendos actus ſalutares, ſeu actus bonos ſu-

ſupernaturales; atque adeo eſt phyſice obſtinata in malo illis contradictorie oppoſito. Ratio eſt evidens, quia cum nequeat phyſice voluntas ponere actus ſupernaturales abſque auxilio ſupernaturali juxta doctrinam Conciliorum, & Patrum contra Pelagium, & hujuſmodi auxilia damnatis denegentur, ſequitur, eſſe phyſice impotentes ad tales actus; unde obſtinantur in malo contradictorie oppoſito actibus ſupernaturalibus.

Ex dictis ſequitur, Dæmonum obſtinationem in malo eſſe potius negativam, conſiſtentem in carentia actuum ſalutarium, quam poſitivam, conſiſtentem in poſitiva adhæſione objecto pravo; cum enim phyſice poſſit voluntas Dæmonum mutare propoſitum, & pœnitentiam agere de peccato, (eſto id non poſſit moraliter) cauſa obſtinationis, & impœnitentiæ non eſt inflexibilitas voluntatis, ſed carentia auxilii ſalutaris ad reſurgendum. Quare, ut notat Scotus apud Tann. loc. cit. poteſt phyſice Dæmon non ſolum ceſſare ab odio Dei, ſed etiam elicere attritionem informem, ſeu naturalem, & infructuoſam de peccato commiſſo; poteſt etiam propriis naturæ viribus elicere hunc actum, Vellem non peccaſſe, ut liber eſſem a pœnis; quicquid ſit, an poſſit etiam phyſice Deum amare amore benevolentiæ naturali.

VI. Objic. primo contra primam concluſionem: Homines conſtantes, & non leves non mutant propoſitum ex plena deliberatione ſuſceptum, niſi nova occurrat ratio mutandi; ſed Angelis omnia comprehendentibus nulla poteſt de novo occurrere ratio deſiſtendi a propoſito deliberate ſuſcepto; ergo cum non ſint leves, & inconſtantes, ſunt inflexibiles.

Confirm. primo, quia ſi ad plenitudinem libertatis ſpectaret, poſſe ſub eadem apparentia motivorum mutare voluntatem, deberet Deus maxime liber poſſe mutare decreta; ſed Deus notaretur inconſtantiæ, & inſcitiæ, ſi decreta mutaret: ergo ut nequit Deus, ita nequeunt Angeli eſſe inconſtantes, & flexibiles.

Confirm. ſecundo, quia intellectus Angelicus immutabiliter judicat, quæ judicat; ergo cum voluntas ſequatur ductum intellectus, inflexibiliter vult voluntas Angelica, quæcunque vult.

Reſpond. primo, Angelos non omnia comprehendere, ſed obſcure, & probabiliter cognoſcere arcana cordium, futura contingentia, & objecta ſupernaturalia; unde ſaltem relate ad hæc objecta tam intellectus Angelicus poteſt eſſe mutabilis, quam voluntas flexibilis. Deinde quæ Angelus evidenter cognoſcit, non ſemper actu, & eadem attentione cognoſcit, cum poſſit modo ad hæc, modo ad illa objecta acriorem aciem intendere: ergo etiam relate ad hæc objecta poteſt voluntas Angelica eſſe flexibilis abſque nota inconſtantiæ; Imo etiam cum laude prudentiæ; Sapientis enim eſt mutare conſilium; & notam ſubit inflexibilitatis, qui in propoſito ſuſcepto inexorabiliter obſtinatur. Denique etiam quando motiva proponuntur ſub eadem apparentia, non eſt, cur poſſit voluntas in primo inſtanti eſſe libera, non in ſecundo, cum actus prævius in primo inſtanti elicitus libertatem non adimat pro ſecundo.

Ad primam confirmationem retorqueo: Deus quæ vult pro inſtanti A, poteſt nolle pro inſtanti B, etiamſi cætera ſint in eodem ſtatu: ergo etiam Angelus. Deus dicitur immutabilis, & conſtans per hoc, quod quæ ſemel vult pro inſtanti A, ſemper vult pro eodem inſtanti ratione ſui actus æterni, & ſemper actu comprehenſivi objectorum; Creatura vero, quia poteſt habere actum poſt actum, poteſt pro inſtanti A futuro velle aliquid facere, quin idem velit deinde. Certum eſt, quod ſi ex parte objecti nulla ſit diverſitas, tribuatur levitati, & inconſtantiæ mutare propoſitum ex plena deliberatione ſuſceptum; & ideo Angelus in quantum præditus virtute conſtantiæ, phyſice tantum, non moraliter, poteſt mutare propoſitum relate ad ea, quæ comprehendit, & eadem attentione cognoſcit: cæterum ſicut Angelus ſecundum ſe eſt capax peccandi mortaliter, a fortiori eſt capax inconſtantiæ, in quantum malum morale eſt, atque adeo ſecundum ſe eſt flexibilis.

Ad ſecundam confirmationem diximus, intellectum Angelicum poſſe aliter judicare de objecto obſcure cognito, necnon aliter repræſentare, & attendere ad objectum clare cognitum: at eſto immutabiliter repræſentet, & judicet, non proinde ſequitur, voluntatem Angelicam eſſe pariter immobilem. Diſparitas eſt, quia ſola voluntas eſt potentia libera.

VII. Objic. ſecundo. Si voluntas Angelica eſſet mutabilis, repugnaret, Angelum eſſe beatum beatitudine naturali; conſequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur ſequela, quia ad beatitudinem ſpectat immobilitas voluntatis in amore ſummi

mi boni; cum ſpectet ad eſſentiam beatitudinis perpetuitas.

Reſpond. nego ſequelam. Ad probationem primo dici poteſt, ad beatitudinem naturalem formaliter ſpectare ſolum cognitionem abſtractivam ſummi boni perpetuam, & immobilem, ad quam ſequi poſſit amor, & fruitio, quamvis non debeat talis amor ſequi neceſſario neceſſitate exercitii; ſi enim ſummum bonum intuitive viſum juxta ſententiam Scoti, & aliorum non neceſſitat ad amorem neceſſitate exercitii, a fortiori ſi cognoſcatur abſtractive. Hoc poſito, voluntas Angelica in ſtatu beatitudinis naturalis eſſet mutabilis, non quidem de amore in odium Dei, ſed de amore in non amorem. Secundo, etiam dato, quod ad beatitudinem ſpectaret perpetuitas amoris Dei, dici poſſet, quod Angelo qua beato id competeret, vel quia Deus prædeterminaret illum ad amorem neceſſarium, vel quia conferret illi per totam æternitatem auxilia indifferentia præviſa per ſcientiam mediam efficacia, quod exigeretur ab actibus, quibus Angeli meriti ſunt beatitudinem naturalem; unde hujuſmodi auxilia eſſent quidem beneficia gratuita, ſed intra ordinem pure naturalem, & intra eundem ordinem debita, præcedentibus meritis naturalibus. Ex quo tamen non fit, quod circa alia objecta non poſſet mutari propoſitum.

VIII. Ex dictis ſequitur, quod Dæmones, ſpectata eorum natura, poterant phyſice, licet non moraliter, in illo breviſſimo tempore viæ poſt peccatum dolere de illo attritione naturali, & informi; ut poſſunt nunc poſt peccatum, dum ſunt in termino. Utrum autem dum eſſent in via potuerint phyſice attritionem, & contritionem ſupernaturalem elicere, & a peccato liberari? Affirmant Scotus, Gabriel, Salmeron apud Tannerum diſp. 5. q. 6. dub. 5. Sed communiſſime negant, quia Chriſtus Dominus fuit ſolum redemptor hominum, non Angelorum; ergo Angelis non fuit collatum auxilium ſupernaturale ſufficiens ad reſurgendum vi meritorum Chriſti Domini: cum autem in præſenti providentia omne donum ſupernaturale vi meritorum Chriſti Domini conferatur; ſequitur, ſimpliciter collatum non fuiſſe Dæmonibus auxilium ad reſurgendum: Proinde Damaſcenus dixit, *Dæmonibus poſt lapſum non fuiſſe pænitentiæ locum, ut nec poſt mortem hominibus.*

QUÆSTIO IV.

Quomodo, & ubinam Dæmones ab igne crucientur?

I. QUod attinet ad ſupplicium Dæmonum, uſque adeo certum eſt, eos ab igne corporeo torqueri, ut communiſſime id doceant contra Durandum. Immo Suar. putat hanc eſſe ſententiam Catholicam, ac Mayronus dicit eſſe de fide: Conſtat quippe apertiſſime ex Scripturis, & Patribus: Apoc. 14. dicitur: *Cruciabatur igne beſtia, & aſſeclæ;* & 20. *Diabolus miſſus eſt in ſtagnum ignis;* & Matth. 25. *Diſcedite maledicti in ignem æternum; qui paratus eſt Diabolo, & Angelis ejus.* Greg. 4. Moral. 29. *Si Diabolus, ejuſque Angeli cum ſint incorporei, corporeo ſunt igne cruciandi, quid mirum, ſi animæ antequam recipiant corpora, poſſint corporea ſentire tormenta?* Auguſt. etiam 21. de Civ. habet: *Cur non dicamus quamvis miris, tamen veris modis etiam ſpiritus incorporeos poſſe pœna corporalis ignis affici?*

II. Difficultas tamen eſt, quonam pacto poſſit igne corporeo Spiritus incorporeus cruciari? Nonnulli Thomiſtæ putant, eos cruciari per ſolam alligationem ad ignem, ita ut in illo tamquam in carcere detineantur. Verum eſto hujuſmodi alligatio poſſit aliquam moleſtiam afferre ſpiritibus ob eorum ſuperbiam indignantem hanc ſpeciem carceris; nihilominus longe major communiter cenſetur eſſe cruciatus, quem ab igne patiuntur Dæmones: Siquidem ex communi Patrum ſuffragio etiam pœnæ Purgatorii, quæ animas torquent, cenſentur eſſe graviores quovis hujus vitæ cruciatu, unde a fortiori pœnæ Inferni. Præterquamquod juxta hanc viam non dicerentur Dæmones torqueri *miris, ac veris modis*, ut loquuntur Auguſt. & Lactantius. Docet Altiſiodorenſis, eos igne materiali torqueri per hoc, quod percipiant dolorem conſimilem illi, quem percipit anima, dum dolet in ſuo corpore. At neque hoc ſubſiſtit; in tantum enim ignis, & calor dolorem cauſant, quando comburuntur animalia, inquantum eorum corpora veluti dilaniantur, eo quod ignis cauſet diviſionem continui, & quandam lacerationem, quod puro ſpiritui competere non poteſt. Granad. vero cum aliis docet, ſpiritus ab igne torqueri per hoc, quod ignis tanquam divinæ ultionis inſtrumentum cauſet in damnatis vehementem

quan-

quandam æternæ damnationis apprehenſionem, & ingentem triſtitiam de amiſſione Beatitudinis. At hæc etiam ſententia communiter rejicitur, quia iſthæc pœna ſpectat potius ad pœnam damni, quam ad pœnam ſenſus, quæ ſuo modo cauſatur ab igne etiam in ſpiritibus.

III. Communior itaque, & probabilior ſententia cum Suario, & aliis docet, Dæmones ab igne corporeo torqueri, tanquam ab inſtrumento obedientialiter elevato ad cauſandum in illis qualitatem quandam ſpiritualem doloriferam, hoc eſt cauſativam acerbiſſimi doloris in voluntate dæmonum ob magnam diſconvenientiam, quam habet illorum natura cum hujuſmodi qualitate: eo pacto quo guſtum v.g. affligunt ſapores ingrati, & auditum ſoni inconditi ob diſconvenientiam, quam habent cum his potentiis. Ratio doctrinæ eſt, quia ſic in rigore ab igne torquentur, quamvis non proprie comburantur, & ardeant; cum hæc proprie ſolis animalibus competere poſſint, dum ſenſibiliter alterantur uſque ad corruptionem.

Neque dicas, de materiali ſe habere, quod qualitas iſthæc dolorifera obedientialiter producatur ab igne potius, quam ab aqua, vel a lapide, aut alia creatura; unde non videtur, quomodo dicantur potius ab igne comburi, quam ab aqua; ſi hujuſmodi qualitas dolorifera producatur obedientialiter ab aqua divinitus elevata ad productionem talis effectus. Nam contra eſt, quia licet hujuſmodi qualitas dolorifera poſſit divinitus etiam ab aqua produci; convenientius fuit, quod produceretur ab igne, tum quia ſic idem eſt inſtrumentum a Deo aſſumptum ad cruciandos ſpiritus, & ad crucianda corpora damnatorum; tum etiam quia cum ignis maxime omnium comburendo cruciet corpora, majorem habet proportionem, & analogiam cum effectu conſimili in ſpiritibus producendo; & idcirco effectus hic ab igne productus potius dicitur combuſtio, quam frigefactio, ut exprimatur ingens acerbitas doloris ab igne cauſati.

IV. Circa locum pœnalem Dæmonum, certum eſt, omnes poſt diem judicii ad Infernum detrudendos; dicitur enim 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus Inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reſervari.* Interim nonnulli ex Dæmonibus nobiſcum degunt ad hominum exercitationem, ut conſtat tum ex Dæmone, qui Evam tentavit, tum ex 1. Petri 5. ubi habetur: *Diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret*; tum etiam ex Apoſt. ad Epheſios 2. ubi Dæmon dicitur eſſe *Princeps poteſtatis aeris hujus*, & cap. 6. ubi dicitur; *Non eſt nobis colluctatio adverſus carnem, & ſanguinem, ſed adverſus Principes, & poteſtates, adverſus Mundi rectores tenebrarum harum.* Quod pariter docent Aug. Bonav. & alii apud Suarium docentem, Dæmones ex præſcripto Luciferi juxta divinam permiſſionem, aliquando ex hoc aere ad Inferos migrare, aliquando ex Inferis ad hunc aerem redire; Utrobique tamen ex communi Patrum, & Doctorum calculo etiam pœna ſenſus debita cruciantur, nedum pœna damni eſſentiali. Et communiter etiam docent, unumquemque hominum ſuum habere Dæmonem tentatorem; ſicut quilibet ſuum habet Angelum tutelarem: Quicquid ſit, num Dæmones in hoc aere degentes crucientur ab igne tartareo, per hoc quod ignis iſte agat in diſtans; an aliter.

V. Inferni demum carcerem eſſe in terræ ſinu circa centrum, eſt communis ſenſus; congruit enim damnatis locus infimus, & ab Empyreo remotiſſimus. Quanta ſit ejus capacitas, ne probabiliter quidem poteſt ex Scripturis, Conciliis, aut Patribus colligi, cum ignotus ſit omnibus Judicii dies, atque adeo Mundi perduratio. Hoc tantum hypothetice aſſeri poteſt, quod cum degant in toto terrarum Orbe juxta communem ſententiam ad mille milliones hominum, ſi ex his ad quinquaginta milliones quotannis damnarentur, & Orbis, qui hactenus ad ſex annorum millia duravit, perduraturus ſit ad decem millia annorum, damnati eſſent ad quinquaginta millia millionum. Quod ſi deinde unicuique corpori damnatourm tribuatur ſpatium unius paſſus cubicum, ſufficeret corporibus omnibus iſtorum quingentorrm millium millionũ damnatorum ſpatium cubicum octo milliariorum; Siquidem octo milliaria cubica ſpatii continent quingenta,& duodecim millia millionum paſſuum cubicorum. Hic autem locus cum ſit in centro terræ, diſtabit a terræ ſuperficie ad ter mille, & quingenta milliaria; cum juxta communiorem ſententiam Orbis terraquei circumferentia ſit ad viginti & unum millia milliariorum. Atque hæc dixiſſe ſit ſatis de Angelis, qui inter creaturas beatificabiles primum occupant locum; pergimus nunc conſiderare actus, quibus creatura rationalis, ac præſertim homo aſſequi poteſt ſuam beatitudinem.

DI-

DISPUTATIO VI.

De Actibus Humanis in quantum voluntariis, & liberis.

CONſiderata jam beatitudine, ac præcipuo ſubjecto beatificabili, aggredimur cum D. Thom. tractationem de humanis actibus, quibus beatitudo a nobis comparatur. De iis in hac diſputatione agendum, in quantum ſunt voluntarii, & liberi; In ſequenti vero in quantum ſunt honeſti, aut inhoneſti, ſeu præditi bonitate, aut malitia morali. Quærimus itaque primo, quid ſit voluntarium; Quomodo metus, concupiſcentia, & ignorantia cauſent involuntarium? Deinde quid importet libertas? An ea ſit actibus eſsentialis? Num ſit poſſibilis pura omiſſio libera? Num detur in ſtatu naturæ lapſæ libertas indifferentiæ? Denique quando, circa quæ objecta, & quomodo libertas exerceatur?

QUÆSTIO I.

Quid ſit Voluntarium, & involuntarium, Violentum, & Coactum?

I. VOluntarium large ſumptum prout confunditur cum ſpontaneo, ex Philoſopho 3. Ethic. 1. eſt, *Quod procedit ex principio cognoſcente ſingula*, ſeu quod procedit ab intrinſeco cum cognitione: preſſius vero ſumptum eſt, *Quod procedit ab intrinſeco cum cognitione finis perfecta*, ſeu quod movet ſe ad agendum propter finem. Ita communiter cum D. Thom. qu. 6. art. 1.

Hinc ſequitur 1. quod operationibus brutorum competat ſolum ratio voluntarii late ſumpti, hoc eſt ſpontanei; cum bruta tantum imperfecte, & materialiter cognoſcant finem, ſeu bonum, & ad illud moveantur ſine formali cognitione finis, quatenus finis eſt, & ſine cognitione proportionis mediorum ad finem: Ratio vero voluntarii ſtricte ſumpti ſolum convenit naturæ intellectuali, ſive libere ſe moveat ad finem, ſive neceſsario; Deus enim licet neceſsario ſe ipſum amet, adhuc voluntarie amat, & non coacte; motus etiam primo primi voluntarii ſunt, licet non liberi, ſicut etiam amor beatificus.

Sequitur 2. quod intellectus, quamvis ex cognitione præmiſsarum moveat ſe ad aſsenſum concluſionis, non proinde dicatur agere voluntarie. Ratio eſt, quia ad operationem voluntariam requiritur, quod agens, quia cognoſcit finem actus, moveat ſe ad agendum propter talem finem; intellectus autem non movetur ad illationem, quia cognoſcit finem illationis, ſed ſolum quia cognoſcit præmiſsas; ergo non agit voluntarie, dum infert concluſionem, ſed ſolum naturaliter: contra vero ſi voluntas imperet aſsenſum concluſionis ex cognitione bonitatis, quæ eſt in illatione, dicetur voluntarie hujuſmodi aſsenſum imperare, quia agit propter finem.

Sequitur 3. differre voluntarium a volito, ut advertit Cajet. 2. 2. quæſt. 154. art. 5. quia volitum comparatur ad voluntatem, tanquam objectum ad ſuam potentiam, voluntarium vero, tanquam effectus ad ſuam cauſam; proinde ſolus actus voluntatis, vel omiſſio actus dicuntur voluntaria, licet poſſint etiam eſse volita actu reflexo.

II. Ex definitione voluntarii conſtat, quid ſit violentum, coactum, & involuntarium, ſeu invitum. Eſt enim Violentum ex Philoſopho 3. Eth. 1. *Quod procedit ab extrinſeco, nullam vim conferente paſſo*; hoc eſt, ut advertit Scotus, *paſſo reſiſtente poſitive*. Si tamen quod fit, contranitente paſso, ſit contra appetitum naturalem, dicitur abſolute violentum; ſic motus ſurſum dicitur violentus lapidi, quia procedit ab extrinſeco, reſiſtente lapide per appetitum naturalem, quo fertur naturaliter deorſum. Si vero paſſum reſiſtat per appetitum elicitum, dicitur Coactum, ſeu contra actum efficacem appetitus, & Involuntarium. Quare magis late patet Violentum, quam Coactum; cum competat ſolum agentibus cognoſcitivis, quæ ab extrinſeco moventur cum reſiſtentia appetitus eliciti. Involuntarium tamen, quod dicitur per reſpectum ad appetitum elicitum, poteſt dupliciter ſumi: Primo poſitive, ſeu contrarie pro eo, quod eſt contra actum efficacem appetitus, atque adeo idem eſt, ac coactum: Secundo privative pro eo, quod non eſt juxta actum appetitus; Sic ignorantia concomitans dicitur reddere actum involuntarium privative, hoc eſt non voluntarium. Et ſane ad rationem voluntarii duo requiruntur, quod procedat ab intrinſeco, & quod ſit a cognoſcente; ergo dupliciter actus poteſt eſse involuntarius, videlicet tam ſi procedat ab extrinſeco determinante, & fiat coacte;

puta ſi quis apprehendens manum Petri, cogat illum, ut gladio interficiat hoſtem; quam ſi procedat ex ignorantia, puta ſi quis occidat hominem invincibiliter putatum feram.

III. Dubitatur hic primo, Num voluntarium liberum perfectius ſit neceſſario? Ad quod notandum, Actum voluntarium poſſe eſſe neceſſarium primo ex perfectione cognitionis, ut Beati neceſſitantur ad Dei amorem ex ejus viſione; Secundo ex cognitionis imperfectione, ut accidit in actibus infantium, amentium, ebriorum, brutorum; Tertio ex determinatione ab extrinſeco contra naturalem voluntatis inclinationem, ut ſi voluntas phyſice a Deo prædeterminetur ad actum: Hoc poſito

Dicendum 1. Si neceſſitas in actibus voluntariis oriatur ex perfectione cognitionis, præſtat actus voluntatis neceſsarius actui libero: proinde præſtat amor Dei beatificus amori libero orto ex cognitione Dei abſtractiva.

Prob. quia voluntarium eſt, quod procedit ab intrinſeco cum cognitione finis; ergo tunc voluntarium eſt perfectius in ratione voluntarii, quando procedit cum majori inclinatione voluntatis, ſeu magis ab intrinſeco, & cum cognitione perfectiori; atqui quando actus voluntatis eſt neceſſarius ex perfectione cognitionis, tunc habetur utrumque, videlicet perfectior cognitio, & major inclinatio voluntatis in objectum, cum neceſſario ab eo trahatur voluntas; ergo quando actus voluntatis eſt neceſſarius ratione cognitionis perfectioris, tunc præſtat libero.

Dicendum 2. Si neceſſitas in actu voluntario oriatur ex cognitionis imperfectione, ut in actibus infantium, brutorum, &c. aut ex determinatione ab extrinſeco, ut in actibus voluntatis phyſice prædeterminatis a Deo, tunc præſtat actus liber actui neceſſario in ratione voluntarii.

Prob. quia ſi oriatur neceſſitas ex cognitionis imperfectione, jam aliquod conſtitutivum voluntarii, nempe cognitio, eſt imperfectius; ergo ratio ipſa voluntarii neceſſarii in tali caſu eſt imperfectior voluntario libero. Si vero neceſſitas oriatur ab extrinſeca prædeterminatione, eo ipſo actus eſt minus ab intrinſeco, & conſequenter minus perfectus in ratione voluntarii, quod eſſentialiter debet eſſe ab intrinſeco.

Hinc ſequitur, voluntarium neceſſarium eſſe quidem ex genere perfectius libero, quia perfectiſſimus actus voluntatis neceſſarius, qualis eſt amor beatificus, eſt perfectior quovis actu libero; ſed non eſſe perfectius ex toto genere; cum actus liberi ſint perfectiores actibus voluntatis neceſſariis, quando neceſſitas oritur aut ex prædeterminatione, aut ex cognitionis imperfectione, ut in actibus indeliberatis primo primis, in actibus ebriorum &c.

IV. Dubitatur ulterius, An poſſit voluntas in ſuis actibus violentiam, ſeu coactionem pati? Et difficultas procedere poteſt tam de actibus voluntatis elicitis, quam de imperatis.

Dico 1. Implicat in terminis actum voluntatis elicitum eſſe ſimpliciter violentum, ſeu coactum.

Prob. quia eſſe violentum, ſeu coactum fert eſſe ab extrinſeco contra inclinationem voluntatis; eſſe vero actum elicitum fert eſſe ab intrinſeco: ergo eſſe elicitum, & eſſe violentum, ſeu coactum pugnant inter ſe. Secunda pars antecedentis patet; actus enim elicitus a voluntate eſt vitalis; de ratione autem actus vitalis eſt eſſe a principio intrinſeco; ergo actus elicitus eſt ab intrinſeco. Adde, quod voluntas fertur in bonum, tanquam in centrum impetu innato, & refugit a malo, tanquam ab oppoſito; ergo omnis actus voluntatis elicitus, ſive feratur in bonum per proſecutionem, ſive in malum per fugam, eſt juxta voluntatis inclinationem; violentum vero eſsentialiter eſt contra inclinationem naturalem; ergo pugnat in terminis, actum voluntatis eſse licitum, & eſse violentum, ſeu coactum.

V. Objic. 1. Si Deus infundat voluntati Petri actum, quo velit v. gr. ſemetipſum interficere, hic actus voluntatis eſset elicitus, & verificaret definitionem violenti; eſset enim ab extrinſeco contra naturalem inclinationem paſſi; ergo poteſt actus eſse elicitus ſimul, & violentus.

Reſp. 1. negando ſuppoſitum. Implicat enim, actum eſse vitalem, & a Deo ita infundi, ut non influat in illum ullatenus principium vitale; cum actus vitalis eſsentialiter ſit motus ab intrinſeco. Secundo, etiam dato, quod eſset vitalis hic actus a Deo infuſus, non per hoc dici poteſt violentus, & contra inclinationem voluntatis: ratio eſt, quia actus voluntatis eſsentialiter vel eſt proſecutio boni, vel fuga a malo, & ad utrumque naturaliter voluntas inclinatur; ergo ſi infundatur a Deo in voluntate Petri actus, quo velit ſemetipſum occidere, debet illi repræſentari occaſio tanquam

quam bona, ut per actum proſecutivum tendat in illam; atqui ſi repræſentatur ut bona, eo ipſo naturali impetu voluntas in illam inclinatur; ergo actus non eſt cum reſiſtentia voluntatis, quod requiritur ad rationem violenti.

VI. Objic. 2. dolor in damnatis eſt actus elicitus ſimul, & coactus; coguntur enim a Deo, & a miſeria ad dolorem, quo carere vellent; ergo poteſt actus voluntatis eſſe coactus.

Reſpond. dolorem damnatorum eſſe actum vitalem, & conſequenter ab intrinſeco, conferente vim, non reſiſtente voluntate, a qua procedit: ergo non eſt coactus. Deus cogit damnatos ad dolendum cauſaliter: quatenus cauſat miſeriam, qua poſita, conſurgit ab intrinſeco dolor. Unde habes, nullam actionem poſſe eſſe principio activo violentam: quia ad rationem violenti ſpectat, quod paſſum nullam omnino vim conferat, immo poſitive reſiſtat: principium autem activum confert vim ad actionem: ergo nulla actio eſt violenta principio ſuo activo.

VII. Dico 2. Quamvis actus eliciti non poſſint eſſe coacti, poteſt tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum.

Prob. Ponamus, quod voluntas velit aliquod bonum amare, & Deus impediat hunc actum, ſuſpendendo ſuum concurſum, jam carentia amoris in tali caſu eſſet ab intrinſeco, renitente voluntate, ſeu contra ejus inclinationem; ergo eſſet violenta; ſicut enim violenter dicitur pes impediri ab ambulatione, ſi imperante voluntate ad ambulationem pes ab extrinſeco inhibeatur: ita in caſu.

Dico 3. Voluntas pati poteſt coactionem quoad actus imperatos aliarum potentiarum.

Patet; nam ſi ab extrinſeco v. gr. impediatur manus, ne moveatur juxta voluntatis imperium, dicitur voluntas quoad hunc actum manui imperatum pati violentiam; ergo eodem modo ſi quis nolit alium occidere, & ab extrinſeco manus ejus apprehendatur ad alium occidendum, talis occiſio erit coacta, & ſimpliciter involuntaria.

Dico ultimo; poteſt voluntas violentiam pati quoad omiſſionem alicujus qualitatis perfectivæ, puta habitus virtutis, & quoad infuſionem alicujus qualitatis noxiæ, & oppoſitæ naturali exigentiæ voluntatis.

Prob. Nam cum exigat voluntas, v. gr. conſervationem habitus boni acquiſiti, ſi divinitus deſtruatur hujuſmodi habitus, & producatur habitus oppoſitus, voluntas pateretur a Deo violentiam, licet non ſtricte dictam, ut communius docent in Philoſophia: nam ſicut non patitur violentiam ſtricte dictam aqua v. gr. quando in bonum naturæ univerſalis aſcendit ad replendum vacuum, quia magis inclinatur ad bonum commune, quam ad privatum; ita cum quælibet creatura magis inclinetur ad exequendam Numinis voluntatem, in qua habetur bonum maximum, & univerſaliſſimum, quam ad bonum proprium; quando ex Divina voluntate habet creatura, quod opponitur inclinationi propriæ reſpicienti bonum privatum, non dicitur pati violentiam ſtricte dictam. Quod diximus de amiſſione qualitatis perfectivæ, dicendum pariter de infuſione qualitatis noxiæ, ut eſſet v. gr. habitus vitioſus.

VIII. Dubitatur ultimo, Utrum dari poſſit voluntarium ſine quovis actu? Et ſenſus quæſtionis propoſitæ ab Angelico hic quæſt. 6. art. 3. non eſt, Utrum dari poſſit pura omiſſio voluntaria? ſed eſt, Utrum poſſit effectus aliquis dici voluntarius illi, qui nullatenus influit in talem effectum? V. gr. Utrum ſubmerſio navis dici poſſit voluntaria nauclero, vel Angelo, per hoc præciſe, quod non impediant ſubmerſionem, cum poſſint? quare quæſtio re vera procedit in hoc ſenſu, ut colligitur ex verbis Angelici loc. cit. Utrum poſſit dari voluntarium abſque ullo actu exteriori, etiamſi repugnet pura omiſſio libera? Ubi notandum, dupliciter poſſe aliquid dici voluntarium, primo directe, & per influxum poſitivum, ut ſunt actus a voluntate eliciti, vel imperati; ſecundo indirecte, vel per hoc, quod voluntas velit effectum in cauſa, vel per hoc, quod non impediat effectum, cum poſſit, ac debeat: Hoc poſito

Dico 1. Voluntarium ſine omni actu voluntatis haberi poteſt, & de facto habetur, quoties aliquis vult omiſſionem, ad quam per ſe ſequitur aliquis effectus; V. gr. quia per ſe ad omiſſionem ſumptionis cibi ſequitur fames, & mors, ſatis eſt velle omittere comeſtionem, ut dicatur mors eſſe indirecte, & interpretative voluntaria abſque omni actu voluntatis, ſeu abſque poſitivo influxu voluntatis in mortem; atque adeo abſque actu voluntatis externo repugnare puram omiſſionem liberam.

Prob. quia univerſim qui vult cauſam per ſe ſive poſitivam, ſive privativam, dicitur ſaltem interpretative velle etiam ef-

fectum inde conſequentem; ergo omittens v. gr. ſumere cibum prævidendo mortem inde ſecuturam, vult conſequenter indirecte, & interpretative ipſam mortem; atque adeo mors eſt voluntaria abſque omni actu.

IX. Dico 2. voluntarius citra omnem actum dicitur non ſolum effectus, qui per ſe ſequitur ad aliquam omiſſionem, ut diximus in prima Concluſione; ſed etiam effectus, qui ad aliquam omiſſionem ſequitur per accidens; dummodo tamen omittens non ſolum poſſit, ſed etiam debeat talem effectum impedire; V. gr. ſubmerſio navis, quæ per accidens ſequitur ex omiſſione auxilii præſtiti, (quandoquidem etiam non præſtito auxilio poſſet non mergi) dicitur voluntaria Nauclero, qui tenetur ſubmerſionem impedire: non vero Angelo, qui non tenetur, quamvis poſſit. Ita Suar. Vaſq. ex D. Tho. loc. cit. contra Amic., Arriag.

Prob. quia circumſcripta ea obligatione, nulla eſt connexio talis effectus cum omiſſione, ratione cujus poſſit in morali æſtimatione effectus imputari omittenti, & dici voluntarius: ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut poſſit dici voluntarius omittenti.

Confirm. Ideo peccata Creaturarum non dicuntur Deo voluntaria, ne indirecte quidem, quia neque per ſe ſequuntur ex eo, quod Deus omittat ea efficaciter impedire, neque tenetur Deus impedire; unde nec dicuntur Deo voluntaria Philoſophice tanquam effectus per ſe, neque Theologice, ſeu imputabiliter: ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut poſſit dici voluntarius omittenti.

Neque dicas, peccata a Deo voluntarie permitti, atque adeo dici poſſe voluntaria Deo indirecte, ſi minus intentive, ſaltem permiſſive; ergo ſecluſa obligatione impediendi effectum per accidens, adhuc dici poteſt voluntarius omittenti.

Nam contra eſt, quia effectum eſſe permiſſive voluntarium, non eſt eſſe voluntarium omittenti illum impedire, niſi in ſenſu improprio, & minus uſitato; quia in rigore eſſe permiſſive voluntarium, eſt voluntariam eſſe ejus permiſſionem; in quo ſenſu dicitur voluntarie mori qui negligit adhibere utilia remedia, ad quæ non tenetur, & in eodem ſenſu dicuntur Martyres voluntarie ſubire martyrium, quatenus non fugiunt, cum poſſint; & ſic Chriſtus Dominus apud D. Thom. 3. p. qu. 48. art. 1. dicitur cauſa ſuæ paſſionis. Ubi vides, quæſtionem hanc, ut notat Platelius, habere multum de voce, quia Adverſarii ſolum volunt, effectum per accidens, quando non adeſt obligatio impediendi illum, eſſe voluntarie permiſſum, quod revera importat, voluntariam eſſe ejus permiſſionem, non vero eſſe voluntarium effectum; cum ſola permiſſio effectus, non vero effectus permiſſus, habeat dependentiam a voluntate.

X. Objic. 1. Illud eſt voluntarium, quod dependet a voluntate, ſeu quod procedit ab intrinſeco cum cognitione finis; atqui effectus per accidens procedens ex omiſſione, ſecluſa obligatione impediendi, habet dependentiam a voluntate; ergo etiam ſecluſa hac obligatione eſt voluntarius omittenti. Probatur minor: Quicquid non eſſet, niſi voluntas omitteret, habet dependentiam a voluntate, ſeu habet indigentiam certi exercitii libertatis, ad hoc ut ſit; ſed effectus per accidens cum omiſſione connexus non haberet eſſe, niſi voluntas omitteret actum; ergo dependet a voluntate, etiam ſecluſa obligatione impediendi illum.

Reſp. nego minorem; ſubmerſio navis v. gr. quæ per accidens vi tempeſtatis ſequitur, ex omiſſione auxilii præſtiti ſive a Nauclero, ſive ab Angelo, relate ad Nauclerum dicitur voluntaria, non relate ad Angelum, qui non tenetur opem ferre. Ratio eſt, quia poſita obligatione in Nauclero, in morali æſtimatione illi imputatur, & ideo moraliter dependet ſubmerſio a voluntate Naucleri, cum vi omiſſionis liberæ ab eo poſitæ cenſeatur moraliter cauſari. Quare ad probationem minoris, conceſſa majore, nego minorem: falſum enim eſt, quod ſubmerſio non eſſet, niſi Angelus libere omitteret auxilium præſtare: Nam fingamus, Angelum non exiſtere, adhuc ſubmerſio eſſet vi tempeſtatis, quin daretur tunc omiſſio libera Angeli: ergo ſubmerſio non poteſt dici effectus a voluntate Angeli dependens, & illi voluntarius; eſt tamen voluntarius Nauclero, & ab ejus libera omiſſione dependens, non quidem phyſice, ſed moraliter: quia poſita obligatione in Nauclero impediendi ſubmerſionem, illi tribuitur in morali æſtimatione ſubmerſio, quamvis ea non pendeat phyſice a voluntate Naucleri.

XI. Objic. 2. Effectus, puta ſubmerſio navis, ſequitur per accidens ex omiſſione auxilii præſtiti ab Angelo, qui non tenetur opem ferre; ergo talis omiſſio libera eſt cauſa

ſe per accidens ſubmerſionis; ergo ſubmerſio cauſatur ab exercitio libero voluntatis Angelicæ, & conſequenter eſt voluntaria Angelo, licet non teneatur illam impedire.

Confirm. Secluſa obligatione ſuccurrendi in Angelo, habetur connexio effectus, puta ſubmerſionis, cum omiſſione auxilii, tanquam cum aliquo natura priori, & ſine quo non eſſet; ergo habetur connexio dependentiæ tanquam a cauſa influente indirecte, & negative, quod ſufficit ad rationem voluntarii.

Reſp. ſubmerſionem eſſe effectum per accidens, non importare eſſe effectum abſolute, quia cauſa per accidens non eſt abſolute, & in rigore cauſa; ad rationem enim cauſæ eſſentialiter ſpectat, quod per ſe influat in effectum; quare ſubmerſio, quæ per accidens conſequitur ad omiſſionem liberam Angeli, cum non ſit re vera effectus talis omiſſionis, non poteſt denominari phyſice voluntaria Angelo, utpote quæ phyſice non dependet, ne mediate quidem, a voluntate Angeli; nec poteſt dici voluntaria moraliter, ſeu theologice, cum non præſupponatur in Angelo obligatio illam impediendi.

Ad confirm. diſtinguo antecedens: Inter ſubmerſionem, & omiſſionem habetur connexio in genere non impedientis, concedo; in genere cauſantis aliquo modo ſubmerſionem, prout requiritur, ut ea dicatur in rigore voluntaria, nego antecedens, & conſequentiam.

QUÆSTIO II.

An metus, concupiſcentia, & ignorantia cauſent involuntarium?

I. PAucis perſtringemus quæ fuſe Theologi hac in re docent. Et primo circa metum ſciendum, cauſam metus aliquando eſſe voluntariam, aliquando involuntariam; nam v. gr. qui ex metu Judicis legem obſervat, vult dari Judices, qui metum cauſant; contra vero qui projicit merces ob metum naufragii, non vult tempeſtatem, quæ eſt cauſa metus; unde in primo caſu eſt voluntaria cauſa metus, in ſecundo involuntaria. Præterea motus ipſe nunquam eſt involuntarius directe, etiamſi cauſa metus ſit involuntaria; cum enim metus ſit actus voluntatis, eo ipſo habet rationem voluntarii; eſto reflexe poſſit quis metum nolle.

II. Dico nunc 1. quæ fiunt ex metu, ſunt mixta ex voluntario, & involuntario. Ita communiter cum D. Thom. prima ſecundæ, quæſt. 6. art. 6. & Philoſopho 3. Eth. 1.

Prob. Qui v. gr. projicit merces ob metum naufragii, vult merces projicere; ergo talis projectio facta ex metu eſt voluntaria: ex altera parte odit tanquam malam mercium projectionem, illamque nollet, ſecluſo periculo naufragii; ergo eſt etiam involuntaria, & conſequenter mixta ex voluntario, & involuntario.

III. Dico 2. quæ fiunt ex metu, ſunt magis voluntaria, quam involuntaria; unde dicuntur voluntaria ſimpliciter, involuntaria ſecundum quid; Ita etiam communiter.

Prob. quæ abſolute volumus, & ſolum conditionate nolumus ſub hypotheſi, quæ non datur, ſunt magis voluntaria, quam involuntaria; imo ſunt ſimpliciter voluntaria, & ſecundum quid involuntaria; atqui quæ fiunt ex metu, ut eſt projectio mercium abſolute, volumus, & nolumus tantum pro hypotheſi, quod non eſſet periculum naufragii: ergo ſunt ſimpliciter voluntaria, & ſecundum quid involuntaria.

IV. Objic. 1. contra primam concluſionem: Quæ fiunt ex metu, non fiunt ſponte, ſed invite; ergo ſunt ſimpliciter involuntaria. Prob. conſequentia; quia quæ invite facimus, nolentes facimus; ſed quæ facimus nolentes ſunt involuntaria; ergo quæ fiunt ex metu ſunt involuntaria.

Confirm. Quæ violenter facimus, ſunt involuntaria, quia facimus illa nolentes; ſed quæ facimus ex metu, etiam facimus nolentes; ergo ſunt etiam involuntaria.

Reſp. neg. conſequentiam; ad probationem nego majorem. Qui projicit merces ob metum, eas volens projicit, non nolens; quamvis invite projiciat, & nolens onditionate, ſi abeſſet periculum. Ad confirm. conceſſa majori negatur minor; quæ enim facimus ex metu, facimus abſolute volentes, & ſolum conditionate ea nolumus.

V. Objic. 2. contra ſecundam concluſionem. Qui ob metum gehennæ obſervat mandata, ſi nollet obſervantiam mandatorum in hypotheſi, quod non eſſet gehenna, peccaret, & timor hic non eſſet laudabilis, & filialis, ſed ſervilis, & malus; quandoquidem *Oderunt peccare mali formi-*

dine pœnæ; ergo quæ fiunt ex metu non ſunt involuntaria ſecundum quid.

Reſpondent communius 1. tunc ea, quæ fiunt ex metu, eſſe involuntaria ſecundum quid, quando cauſa metus eſt nolita, non vero quando eſt volita, ut in caſu argumenti; ſeu quando quæ fiunt ex metu, ſunt mala, & tanquam mala odio habentur; unde pro hypotheſi, quod non eſſet metus, ea nolumus, ſicut eſt projectio mercium ob metum a tempeſtate incuſſum. At quando nec cauſam metus volumus, nec odio habemus tanquam mala, quæ ex metu fiunt, nec ea nolumus pro hypotheſi, quod non daretur cauſa metus, (ut eſt obſervantia præceptorum poſita ob metum gehennæ) tunc ea non ſunt ullatenus involuntaria. Philoſophus autem quando dicit, eſſe ſecundum quid involuntaria, quæ fiunt ex metu, loquitur de iis, quæ fiunt ex metu primo modo, & de iis proprie procedit concluſio.

Reſponderi poteſt 2. etiam ea, quæ ſecundo modo fiunt ex metu, ut eſt obſervantia præceptorum ob metum gehennæ, eſſe ſecundum quid involuntaria, non quatenus ea nolumus pro hypotheſi, quod non detur cauſa metus, ſed quatenus fiunt cum aliquali diſplicentia ob difficultates, quas experimur in iis actionibus ob metum poſitis; unde nollemus eas difficultates experiri.

VI. Ex dictis ſequitur 1. quod qui ob metum mortis legem pro eo caſu obligantem violat, vere peccet, niſi metus ſit adeo gravis, ut libertatem interimat: ratio eſt, quia in tali caſu tranſgreſſio eſſet voluntaria, ac libera, & contra obligationem; ergo haberet quicquid requiritur ad rationem actionis peccaminoſæ.

Sequitur 2. contractus ob metum initos non eſſe invalidos ob defectum voluntarii; cum metus non tollat rationem voluntarii ſimpliciter; quare ſiquando ſunt invalidi, vel irritandi, aliunde id habetur; videlicet, vel ex natura aliquorum contractuum, qui, ut ſint validi, requirunt, quod ſint plene voluntarii abſque ulla admixtione involuntarii; vel quia continent injuſtitiam; vel ex lege poſitiva illos irritante; vel ex aliis capitibus; idemque dicendum de votis.

VII. Circa concupiſcentiam, ſeu actum appetitus ſenſitivi dicendum, quod ſi ſit antecedens, ſeu actum voluntatis antecedat, tunc vel interimat libertatem, (ut in actibus primo primis) ſi ita perturbet intellectum, ut non relinquat objectum proponi voluntati cum indifferentia; vel ſaltem libertatem minuat, ut in actibus ſecundo primis, quando ſcilicet paſſio, ſeu actus appetitus ſenſitivi non eſt adeo vehemens, ut omnino libertatem interimat: Si vero concupiſcentia ſit conſequens, ſeu conſequatur actum voluntatis, (ut ſi quis volens bibere excitet in appetitu ſenſitivo deſiderium vini, ut hilarius bibat) tunc minuat libertatem. Ratio eſt, quia quando rapimur a concupiſcentia in unam partem, minus liberi ſumus ad partem oppoſitam: quamvis autem concupiſcentia conſequens minuat libertatem, auget tamen rationem voluntarii ſumptam pro eo, quod procedit a principio intrinſeco cognoſcente; quia actus voluntatis procedens ab intrinſeco fertur majori impetu in objectum concupiſcentia impellente; unde fit, quod ſentiamus in membris legem repugnantem legi mentis, ut loquitur Apoſt. quando volumus adverſus concupiſcentiam contraniti.

VIII. Denique circa ignorantiam paucis perſtringo, quæ maxime ſunt ſcitu digna & neceſſaria. Triplex datur ignorantia, pertinens ad voluntarium, antecedens, ſeu invincibilis; conſequens, ſeu vincibilis; & concomitans, quæ poteſt eſſe tum vincibilis, tum invincibilis. Ignorantia antecedens, quæ antecedit opus tanquam ejus cauſa per accidens, ſeu tanquam removens prohibens, habetur quoties actus ex ignorantia factus non fieret, ſi adeſſet ſcientia; ut cum quis occidit hominem invincibiliter putatum feram, quem non occideret, ſi ſciret. Ignorantia conſequens conſequitur actum aliquem voluntatis nolentis eam repellere; & ideo dicitur vincibilis: hæc autem vel eſt affectata, ut cum quis directe vult ignorare ſuam obligationem, puta inquirere; an qui occiditur, ſit homo, ut poſſit liberius jacere ſagittam, juxta illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*; vel eſt craſſa, ſeu ſupina, ut cum quis nullam, aut fere nullam diligentiam adhibet ad veritatem aſſequendam; vel eſt non craſſa, & generico nomine dicta Vincibilis, quando ſcilicet quis adhibet quidem diligentiam aliquam ad illam repellendam, ſed non quanta requiritur. Ignorantia concomitans non eſt cauſa operis, adeoque non eſt antecedens, neque conſequitur ad actum ullum voluntatis, ideoque non eſt conſequens, ſed comitatur actum; & habetur quando quis v. g. occidit inimicum, ſive vincibiliter, ſeu invincibiliter putatum feram, eo tamen animo, ut ſi ſci-

ret

ret ibi eſſe inimicum, adhuc occideret. His explicatis

IX. Dico 1. Ignorantia antecedens, ſeu invincibilis cauſat ſimpliciter involuntarium ſecundum omnes circumſtantias ignoratas. Ita D. Tho. & communiſſime.

Prob. quia quando opus, quod ponitur, non ſolum ponitur a voluntate citra cognitionem objecti, ſed etiam ponitur contra inclinationem voluntatis, tunc habetur involuntarium ſimpliciter; atqui occiſio hominis v. gr. ſi fiat ex ignorantia antecedente, non ſolum ponitur citra cognitionem, quod qui occiditur, eſt homo, ſed etiam ponitur cum repugnantia ſive actuali, ſive habituali voluntatis; quæ certe occiſionem non poneret, ſi adverteret ibi eſſe hominem; ergo ignorantia antecedens cauſat ſimpliciter involuntarium ſecundum id, quod ignoratur.

Hinc ſequitur, hujuſmodi ignorantiam excuſare a peccato, & a pœnis peccatorum, nempe a cenſuris, irregularitate, onere reſtitutionis &c. quia tamen inadvertentia, ſeu oblivio eſt quædam ignorantia actualis, (non ſecus ac ignorantia eſt quædam inadvertentia habitualis) ideo quod dicitur de ignorantia invincibili, dicendum etiam de inadvertentia, ſeu oblivione invincibili, ſive ea ſit juris, ſive facti. Quare non incurrit v. g. excommunicationem latam in percuſſorem Clerici, tam qui invincibiliter ignorat, ſeu non advertit, dari tale jus comminans cenſuram in percuſſorem Clerici, quæ dicitur ignorantia juris; quam qui invincibiliter ignorat, hunc, quem percutit, eſſe Clericum, quæ dicitur ignorantia facti.

X. Dico 2. ignorantia conſequens, ſeu vincibilis facit voluntarium ſimpliciter, ſi non ſit cauſa actus, ſeu reddit factum ex hac ignorantia procedens ſimpliciter voluntarium; ſi vero ſit cauſa actus, reddit illum involuntarium ſecundum quid; e. g. ſi quis occidit hominem vincibiliter putatum feram, ita ut illum occideret, etiamſi ſciret, ignorantia iſta reddit occiſionem ſimpliciter voluntariam; ſi vero illum non occideret, ſi ſciret, cum non ſit cauſa talis occiſionis, reddit occiſionem ſecundum quid involuntariam, ac proinde minus peccaminoſam.

Prob. prima pars concluſionis, quia actio, puta occiſio, morali judicio æque imputatur voluntati ſub ea ignorantia vincibili, ac ſi ſcienter poneretur; ergo occiſio hominis ſub illa ignorantia eſt ſimpliciter voluntaria. Secunda pars etiam patet, quia quatenus ignorantia iſta eſt vincibilis, ac culpabilis, eſt ſimpliciter voluntaria tum ſecundum ſe, tum ſecundum affectum, quem trahit; quatenus vero eſt cauſa occiſionis, in quantum occiſio non fieret, ſi adverteretur, jam occiſio eſt contraria voluntati ſive actualiter, ſive habitualiter; ſed quod eſt contrarium voluntati, eſt involuntarium; ergo occiſio iſta ſimpliciter, & in cauſa eſt voluntaria, & ſecundum quid involuntaria.

Sed rogabis, quomodo poteſt ignorantia eſſe cauſa occiſionis, quæ non fieret, ſi adverteretur? Reſp. eſſe cauſam per accidens, tanquam removens prohibens, ſicut tenebræ nocturnæ dicuntur eſſe cauſa frigoris, quia removent lucem, qua cauſatur calor, & tollitur frigus; unde quia abſente luce, frigus non impeditur, ideo carentia lucis dicitur cauſare per accidens frigus: eodem modo ignorantia dicitur eſſe cauſa occiſionis, quatenus removet ſcientiam de homine, qui occiditur, qua poſita, impediretur occiſio; unde cum non detur ſcientia impeditiva occiſionis, dicitur per accidens occiſio cauſari ab ignorantia.

XI. Dico 3. Ignorantia concomitans neque cauſat voluntarium poſitive, neque poſitive involuntarium, ſed ſolum negative voluntarium; quare occiſio inimici invincibiliter putati feræ, eo animo, quod ſi adverteretur, ibi eſſe inimicum, adhuc occideretur, eſt tantum negative voluntaria.

Prob. quod non ſit voluntaria poſitive; quia quod non eſt cognitum, non eſt volitum, nec in ſe voluntarium; ergo quamvis hujuſmodi occiſio poſſit eſſe voluntaria indirecte, & in ſua cauſa per accidens, nempe in ignorantia vincibili, non erit tamen poſitive voluntaria ratione ignorantiæ concomitantis. Probatur etiam, quod non ſit poſitive involuntaria; quia quod non eſt contra impetum voluntatis, non eſt poſitive involuntarium; ſed hujuſmodi occiſio non eſt contra impetum voluntatis, cum ſupponatur voluntas diſpoſita ſive actualiter, ſive habitualiter ad illum ibi occidendum, etiamſi ſciret; ergo non eſt poſitive involuntaria; unde remanet, quod ſit voluntaria privative, ſeu non voluntaria.

XII. Objic. Si ignorantia cauſaret involuntarium, nullum peccatum eſſet voluntarium; quod eſt contra Damaſcenum lib. 2. Orthodoxæ fidei; ubi docet, omne peccatum eſſe voluntarium. Probatur ſequela, quia omne peccatum procedit ab ignoran-

tia: ſiquidem *Omnis peccans eſt ignorans*; & Prov. 14. *Errant qui operantur malum*.

Reſp. ſolum ignorantiam antecedentem cauſare involuntarium ex dictis; unde nullum peccatum procedit ex ignorantia antecedente, ſed ſolum ex conſequente; quatenus ignoramus ea, quæ ſcire tenemur; Vel ſi aliquando procedit peccatum ex ignorantia antecedente, procedit ex illa ſolum partialiter; quatenus, licet cognoſcamus, nos peccare, non cognoſcimus tamen perfecte malitiam peccati; ſi enim hujuſmodi malitia penetraretur, nunquam creatura peccaret; & in hoc ſenſu Scripturæ, & Patres cum Philoſopho aſserunt, peccatum eſſe ex aliqua ignorantia. In forma diſtinguo ſequelam, ſi omnis ignorantia cauſaret involuntarium, concedo; ſi aliqua, nego ſequelam. Ad probationem pariter diſtinguo: omne peccatum procedit ex ignorantia antecedente, nego; vel conſequente, vel partialiter antecedente, concedo antecedens, & nego conſequentiam.

QUÆSTIO III.

In quonam conſiſtat libertas Arbitrii?

I. Dico 1. Liberum arbitrium bene definitur, *Potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, & poteſt non agere*. Ita Suar. lib. 1. cap. 3. Coninch. diſp. 2. & communiter Catholici, teſte Alvarez diſp. 105. de auxiliis.

Conſtat autem Concluſio ex Trident. ſeſſ. 6. c. 5. & can. 4. ubi dicitur, *Liberum arbitrium a Deo motum, & excitatum poſſe diſſentire, ſi velit*. Hinc D. Thom. 1. p. qu. 83. art. 4. & alii communiter docent, liberum arbitrium eſſe potentiam dominam ſuorum actuum, eſſe vim electivam, potentiam ad utrumlibet, &c.

II. Dico 2. Definitio iſthæc, ut ſit apta, intelligenda eſt in ſenſu compoſito; ita ſcilicet, ut poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit voluntas cum iiſdem componere tam actionem, quam non actionem. Ita etiam communiter contra Alvarez, & alios Thomiſtas apud Coninch. loc. cit. putantes, ſtare libertatem cum præmotione phyſica; etenim per Thomiſtas, in ſenſu compoſito præmotionis prærequiſitæ ad aſſenſum ſtat potentia ad non agendum, ſeu ad diſſenſum, qui ponatur in ſenſu diviſo ab ea præmotione, quin debeat poſſe cum præmotione componi diſſenſus, ſeu omiſſio conſenſus.

Prob. concluſio, quia Tridentinum loc. laud. dicit, *Poſſe liberum arbitrium a Deo motum diſſentire, ſi velit*: & ſeſſ. 6. cap. 5. explicans concordiam libertatis cum gratia docet, hominem poſſe abjicere inſpirationem Spiritus Sancti; atqui hæc verba Tridentini, *poſſe diſſentire, poſſe abjicere*, clare explicant libertatem non ſtare, niſi juxta ſenſum compoſitum a nobis explicatum, non vero juxta ſenſum compoſitum Thomiſticum; ergo definitio libertatis juxta eum ſenſum intelligenda eſt. Probatur minor, quia ille dicitur diſſentire, qui non conſentit excitationi exiſtenti, non vero excitationi non exiſtenti, atque adeo poteſt cum excitatione conjungere diſſenſum, non vero potentiam ad diſſenſum in ſenſu diviſo. Pariformiter ille dicitur aliquid abjicere, qui rem oblatam reſpuit; unde in ſenſu compoſito inſpirationis debet poſſe conjungi ejus abjectio, ſeu diſſenſus. Hinc D. Th. quodlibeto 1. art. 1. ad 2. hæc habet: *Propter hoc, quod vis rationalis ſe habet ad oppoſita, ideo ſic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere*; ergo ex D. Thom. voluntas dicitur libera, eo quod poſſit reſiſtere motioni Divinæ, quod fert poſſe componere cum Divina motione negationem conſenſus. Aliter ſi negatio conſenſus eſſet, quando non datur motio, non diceretur voluntas illi reſiſtere; ſic non dicitur quis reſiſtere virtuti tractivæ, ſi non detur actu vis tractiva, cui obluctetur.

Confirm. Si ſatis eſſet ad libertatem, quod in ſenſu compoſito prædeterminationis ad aſſenſum ſtare poſſit ſolum potentia ad ponendum diſſenſum in ſenſu diviſo a prædeterminatione, ſequeretur, quod etiam gratia Calviniſtica ſalvaret libertatem, nec ea a locutionibus Tridentini configeretur; nunquam enim Hæretici negarunt, quod cum inſpiratione Divina determinante ad aſſenſum ſtet potentia ad diſſenſum ponendum in ſenſu diviſo a tali inſpiratione, ſeu quod non poſſimus in ſenſu diviſo a Gratia diſſentire Deo vocanti; quis enim adeo hebes, ut non videat, actum bonum, ac ſupernaturalem poni non poſſe, non præſuppoſita Divina excitatione ſupernaturali? Quare non videntur apte ſatisfacere Thomiſtæ dicendo, locutiones Tridentini, & D. Thom. intelligendas eſſe de potentia reſiſtendi materialiter, hoc eſt de potentia ſimpliciter non ponendi in ſenſu di-

viſo actum, ad quem movet excitatio, non de potentia reſiſtendi formaliter, ideſt conjungendi non actum cum excitatione ad actum; nam ſi voluntas non poteſt omittere actum, ſeu ponere diſſenſum in ſenſu compoſito excitationis, in nullo bono ſenſu dicitur reſiſtere excitationi.

Ratio a priori eſt, quia ad perfectam libertatem indifferentiæ (quam in natura lapſa dari, infra oſtendemus contra Janſenium, & Bajum, qui ſolum admittunt libertatem a coactione) requiritur potentia proxima, & expedita ad utramque partem contradictionis; atqui ad hoc ut habeatur potentia expedita, debet intelligi cum omnibus prærequiſitis ad agendum, quæ non ſunt in noſtra poteſtate; ita ut cum iis poſſit componere tam actum, quam non actum; aliter omnes actus noſtri neceſſarii dici poſſent liberi, ut patet conſideranti; ergo ad libertatem indifferentiæ requiritur, ut potentia, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit agere, vel non agere in ſenſu compoſito, non in ſenſu diviſo.

III. Objic. 1. Plura ſunt prærequiſita ad agendum ex parte voluntatis, quæ tamen non poſſunt conjungi cum omiſſione actus, nec tamen obſtant libertati; ergo falſum eſt, quod potentia libera debeat poſſe componere cum omnibus requiſitis tam agere, quam non agere. Antecedens probatur primo, quia ut voluntas poſſit ponere actum liberum, puta amorem, requiritur concurſus, ſeu decretum Dei de concurrendo ad amorem. Secundo requiritur efficax imperium intellectus. Tertio determinatio voluntatis, qua ipſa ſe determinet ad agendum. Quarto prædefinitio actuum bonorum. Quinto gratia Dei efficax: quæ omnia ita prærequiruntur ad actionem, ut non poſſint cum non actione componi, nec libertati officiunt; ergo.

IV. Reſp. nego antecedens. Ad probationem dico ad primum: In potentia libera non prærequiri ex parte actus primi concurſum determinatum ad actum, ſed concurſum indifferentem ad utrumlibet, & decretum de exhibendo hoc concurſu indifferenti; quæ omnia ſunt compoſſibilia cum non actione; Concurſus vero Dei determinatus in actu ſecundo ad amorem v. gr., non prærequiritur ad amorem, ſed identificatur cum ipſa actione, qua procedit amor; (& probabilius cum eodem amore, ſi hic non procedat per actionem diſtinctam) unde licet ſit incompoſſibilis cum non actione, non obſtat libertati.

V. Ad ſecundum. Imperium intellectus, quo voluntas determinetur ad actum liberum, non prærequiritur ad omnes actus liberos voluntatis; & quando illud datur, ſi in poteſtate voluntatis eſt applicare intellectum ad ponendum hujuſmodi imperium, non vero ad eliciendum actum imperatum, tunc datur libertas in voluntate ſolum ad determinandum intellectum ad producendum imperium, quin detur libertas immediata ad actum imperatum; ſi vero (ut nonnulli putant) ſit in poteſtate voluntatis tam determinare intellectum ad imperium, quam ſeipſam ad actum, tunc habetur libertas immediata etiam ad actum, ſed imperium non erit prærequiſitum; quod hic ſupponendum eſt.

VI. Ad tertium. Voluntas determinatur ad agendum in actu ſecundo per ipſam actionem, quæ, ut diximus, probabilius identificatur cum ipſo actu; unde licet determinatio voluntatis ſit incompoſſibilis cum non actu, non ſpectat tamen ad prærequiſita ex parte actus primi. Et quamvis hoc ipſum doceant Thomiſtæ Recentiores de præmotione phyſica, quod ſcilicet ſe teneat ex parte actus ſecundi, non vero ex parte actus primi; ſicut per nos ipſa actio, & determinatio voluntatis, qua ſe ipſam determinat: At in ſententia Thomiſtarum omnium, ſive dicatur prædeterminatio ſe tenere ex parte actus primi, ſive ex parte actus ſecundi, (quo in caſu erit quæſtio de voce) inconcuſſum eſt, quod deficiente prædeterminatione, actus liber prodire non poſſit ex defectu alicujus prærequiſiti, non ſecus ac in noſtra ſententia ſine concurſu indifferenti Dei: ideo enim a Thomiſtis voluntas dicitur a Deo prædeterminari, non vero determinari, quia in priori ad determinationem voluntatis dari debet iſta prædeterminatio, tanquam prærequiſitum; ergo ut ſtet libertas cum hac prædeterminatione prærequiſita, deberet cum illa eſſe compoſſibilis tam actio, quam non actio, ſicut eſt compoſſibilis per nos cum concurſu indifferenti.

Neque dicant Thomiſtæ, non officere libertati præmotionem eſſe prærequiſitam ad actum, & eſſe incompoſſibilem cum non actu, quia ex Auguſt. *Deus magis continet in ſe voluntates noſtras, quam ipſi noſtras*; unde ſi determinatio ad actum liberum proveniens a voluntate non officit libertati, quamvis ſit incompoſſibilis cum non actu, quia ab ipſamet voluntate procedit, neque officiet libertati prædeterminatio, quæ proce-

cedit a Deo continente in ſe perfectiori modo voluntates noſtras: Præſertim quia Deus eſt primum ens, prima cauſa, primus motor; unde ſicut ad eſſe creaturæ prærequiritur eſſe Dei, ita ad actionem, & motum creaturæ prærequiritur actio, & motio Dei.

Nam contra eſt, quia ſi ad determinationem liberam creaturæ prærequireretur prædeterminatio Dei, eo ipſo potentia libera creata ſub hoc prærequiſito non poſſet componi cum non actu; ergo ex dictis non eſſet libera. Verum quidem eſt, Deum continere voluntates noſtras in ſe ipſo perfectiori modo, quam ſint in nobis; ſed hoc ſolum facit, quod poſſit Deus ineluctabiliter a noſtra voluntate actum extorquere, vel neceſſarium, prædeterminando ad illum, vel liberum, exhibendo auxilium indifferens prævиſum efficax; non tamen facit, quod poſſit actum liberum extorquere prædeterminando ad illum: ſicut non poteſt e contra actum neceſſariũ extorquere præbendo omnia comprincipia indifferentia. Quod vero Deus ſit primum ens, prima cauſa, ſequitur ſolum, quod cauſa ſecunda pendeat a Deo tum in eſsendo, tum in operando, quatenus operationem ponere non poteſt, niſi præhabeat a Deo eſse, & ſibi præofferatur concurſus ad agendum; at non proinde Deus debet ad actum liberum prædeterminare; nam etiamſi voluntas ſe determinet, & eligat amorem præ odio, & in hoc ſenſu creatura ſit primum determinans, ſeu primum eligens, non per hoc creatura erit primum operans; cum non operetur, nec ſe determinet per operationem, niſi ratione virtutis a Deo acceptę, ad operãdum, ac ſe determinandum.

Confirm. hæc omnia, quia quamvis a Thomiſtis dicatur prædeterminatio ſe habere perinde ac actio diſtincta ab actu libero, & ideo ſe tenere ex parte actus ſecundi; at ſi actio, qua ponitur actus, non ſit in manu voluntatis, nec actus dicitur eſſe in manu voluntatis, ſeu liber; quis enim dixerit, Petrum v. g. libere ſedere, ſi ab alio determinetur ad ſedendum? ergo cum prædeterminatio ad actum non ſit in manu voluntatis, actus prædeterminatus non erit liber.

VII. Ad quartum: præfinitio actus boni, ſi antecedat ſcientiam mediam, in mea ſententia libertatem violabit, quamvis nonnulli Recentiores id negent, quia ſcilicet hujuſmodi prædefinitio, quamvis ſit incompoſſibilis cum non actu, & antecedat actum, non eſt tamen prærequiſita ad illum; unde non ſe tenet ex parte actus primi proximi, ſed remoti. Verum quicquid ſit de hac ſententia, de qua in tractatu de gratia, dicimus, prædefinitionem conſequentem ad ſcientiam mediam nullatenus libertatem violare, quia eo ipſo quod conſequitur ſcientiam mediam de actu, conſequitur ipſum actum, quem ſupponit præviſum per talem ſcientiam conditionatam, hoc eſt ſub hypotheſi, quod detur tale auxilium. Quare quando Deus vult, ſeu prædefinit ſub eo auxilio præviſo efficaci actum, tunc actus adæquate procedit ab eo auxilio indifferenti, non vero a prædefinitione, quæ nec eſt cauſa actus, niſi mediata, nec eſt prærequiſita ad illum; unde libertati non obſtat; ſicut nec obſtat libertati actus ejus præſcientia. Hinc ſicuti ſi peccatum Antichriſti v. gr. ab æterno a Deo præviſum non poneretur, non falſificaretur Dei præſcientia, ſed talis præſcientia non præfuiſſet; ita ſi non poneretur actus prædefinitus, non fruſtraretur prædefinitio, ſed ea non præfuiſſet. Et quamvis ſola præfinitio videatur cauſare actum præfinitum, non vero præſcientia actum præſcitum; non per hoc prædefinitio conſequens ſcientiam mediam libertatem violat; quia Deus præfiniendo actum, ſolum vult ponere auxilium indifferens ex intentione actus inde ſecuturi; ita ut præfinitio Divina nullatenus influat immediate in actum; cum hic prodeat adæquate ab auxilio indifferenti, perinde ac ſi Deus cæco modo illud contuliſſet; nec ullo pacto modum operandi voluntatis immutat per prædefinitionem, ut docent Suar., Granad., Ruiz, Amic., Arriag. contra Vaſquez, Alarcon, Errice, quod etiam in de Gratia examinandum.

VIII. Ad ultimum. Gratia efficax in actu primo, quæ prærequiritur ad operationem liberam voluntatis creatæ, ſumpta materialiter, & ſpecificative ita antecedit actum liberum, ut poſſit etiam cum non actu componi; at ſumpta formaliter, & reduplicative, ſeu prout conditionate præviſa effectum habitura, non antecedit actum, nec eſt prærequiſita, ſed potius ad actum conſequitur, quem ſupponit præviſum, & conditionate futurum; unde libertati non officit. Etenim gratia efficax in quantum efficax in actu primo præter auxilium indifferens, importat etiam præviſionem actus futuri conditionate, ſi detur illud auxilium, & ſub hac ratione eſt incompoſſibilis cum non actu ſine læſione libertatis: Sicut enim voluntas v. gr. amans ſpecificative ſumpta

poteſt

poteſt odiſſe, ſecus vero ſumpta reduplicative, ſeu prout importat potentiam liberam ſimul cum amore, quin per hoc amor officiat libertati; ita gratia efficax ſpecificative ſumpta poteſt componi cum diſſenſu, non vero ſumpta reduplicative, prout importans auxilium ſimul cum prævisione per ſcientiam mediam, quod eſſet conjungendum cum conſenſu, ſi daretur, quin per hoc gratia efficax opponatur libertati; quandoquidem prævisio actus, per quam gratia efficax formaliter ſumpta conſtituitur, non antecedit, ſed ſupponit ipſum actum liberum, & ad illum conſequitur; quod fuſius in de Gratia diſp. 3. ubi directe prædeterminatio Bagneziana impugnabitur, & oſtendetur, gratiam efficacem in actu primo conſtitui per ipſam entitatem gratiæ, ſeu auxilii indifferentis, & per futuritionem conditionatam conſenſus, ſeu per ſcientiam mediam de illo; gratiam vero efficacem in actu ſecundo conſtitui per auxilium indifferens ſimul cum ipſo conſenſu, ſeu cum cooperatione voluntatis libere ſe determinantis ad conſenſum, exhibito a Deo concurſu indifferenti.

IX. Objic. 2. Gratia ſanctificans ita eſt prærequiſita ad meritum de condigno, ut non poſſit componi cum demerito, quin tamen hujuſmodi incompoſſibilitas obſtet libertati; ergo ad libertatem non requiritur, quod omnia prærequiſita ad actum componi poſſint cum non actu.

Confirm. quia Prædeſtinatio eſt prærequiſita ad ſalutem, & eſt incompoſſibilis cum damnatione, nec tollit libertatem ad ſalutem procurandam; ergo ut prius.

Reſpond. gratiam ſanctificantem non eſſe prærequiſitam ad actum de condigno meritorium ſpecificative ſumptum, ſed eſſe requiſitam ad actum meritorium reduplicative: ſub qua ratione talis actus non eſt nobis liber, cum non ſit liberum nobis efficere, quod actus noſter ſit meritorius de condigno; ad hoc enim requiritur gratia, quam habere non poſſumus, niſi ex Divina benignitate, ac liberalitate; & in præſenti providentia ſolum mediate illa eſt libera nobis in cauſa, videlicet in contritione, aut in ſuſceptione Sacramenti.

Ad confirm. Prædeſtinatio (non ſecus ac prædefinitio conſequens ſcientiam mediam) cum fiat dependenter a prævisione meritorum, eſt in poteſtate prædeſtinati; quia non eſt prærequiſita ex parte libertatis, nec influit in opera meritoria, niſi dependenter ab auxiliis indifferentibus. Quare ſicut poteſt prædeſtinatus non ponere operationes meritorias liberas, ad quas conſequitur prædefinitio conſequens, & prædeſtinatio, ita poteſt impedire indirecte hujuſmodi prædefinitionem, & ſuam prædeſtinationem: Ad eum modum quo Antichriſtus potens non peccare poteſt indirecte impedire præſcientiam peccati, & ſuam Reprobationem. Verum quidem eſt, quod nemo ſalvabitur, qui non ſit ab æterno prædeſtinatus; at hinc non ſequitur, quod prædeſtinatio ſit prærequiſita ex parte libertatis, ita ut influat in opera meritoria, cum ſolum prærequiratur ex perfectione Divinæ voluntatis, & providentiæ, ut dicemus in de Gratia diſp. 2. qu. 2. oſtendendo contra nonnullos Recentiores, quod in omni providentia requiratur prædefinitio actus boni conſequens ad ſcientiam mediam: cæterum ſicut nemo damnabitur, quin præfuerit ab æterno præſcientia ſuorum delictorum; nec tamen hæc præſcientia officit libertati voluntatis creatæ; quia non prærequiritur ex parte libertatis, ut influat in actus malos, ſed prærequiritur ex perfectione intellectus Divini; ita nemo ſalvabitur, quin fuerit ab æterno prædeſtinatus; neque officit libertati talis prædeſtinatio.

QUÆSTIO IV.

Utrum libertas ſit actui intrinſeca, & eſſentialis, an accidentalis, & extrinſeca?

I. Eſſe extrinſecam, & accidentalem actui, docent Vaſq. in 1. 2. diſp. 34. cap. 3. Salas, Ovied. Arriag. diſp. 8. de anima, ſect. 4. Eſſe vero accidentalem actui, ſed eſſentialem actioni, docet Lincæus, & videtur conſentire Suar. in 1. 2. tract. 2. diſp. 1. num. 21. Demum eſſe actui eſſentialem, docet Hurt. diſp. 15. de anima, ſect. 2. Maur., Eſpar., Pallav. Requeſ., & alii Recentiores; Actus tamen externos non eſſe eſſentialiter liberos, docent communiſſime; nam actus externus, v. g. mentiendi, ſeu blaſphemandi, idem omnino intrinſece invariatus, poteſt imperari ab inſano per volitionem neceſſariam, & ab ea denominari actus neceſſarius, & poteſt deinde imperari ex deliberatione ab homine utente ratione, & ſic denominari liber. Utrum autem pariformiter idem actus internus prodire poſſit tum a potentia volitiva libera, ſeu prædita omnibus requiſitis

ad

ad agendum, vel non agendum, ut ſunt judicium indifferens, & concurſus Dei paratus ad utramque partem, & ſic denominari liber: tum a potentia volitiva determinata ad unum, & ſic denominari per denominationem partim intrinſecam, & identificatam cum actu, & partim extrinſecam identificatam cum potentia, actus neceſſarius? lis eſt apud Doctores. Qui docent, libertatem eſſe actui intrinſecam, & eſſentialem, dicunt, in actu procedente a potentia libera dari tendentiam quamdam ſpecialem, quæ non reperitur in actu neceſſario; ſicuti datur ſpecialis tendentia in actu deſiderii, quæ non habetur in actu gaudii; & ſpecialis tendentia in actu ſcientifico, quæ non datur in actu opinativo. Qui vero docent, libertatem eſſe actui accidentalem, docent, eundem actum poſſe e libero evadere neceſſarium, & e contra per meram variationem potentiæ modo indifferentis ad utramque partem, modo determinatæ ad unam: Sicuti quia actui de objecto contingenti veritas eſt accidentalis, & per denominationem partim intrinſecam, partim extrinſecam poteſt idem actus judicativus, v. gr. Petrus ſedet, non ſolum eſſe aut verus, ſi Petrus ſedeat, aut falſus, ſi non ſedeat; ſed etiam poteſt juxta multorum ſententiam aliquando mutari de vero in falſum.

II. Dico equidem, libertatem cuivis actui libero eſſe eſſentialem; unde nequit actus tranſire de libero in neceſſarium, aut e converſo.

℞. Explicatur concluſio exemplo actus deſiderii: Hic actus ita eſſentialiter eſt deſiderii, ut non poſſit evadere actus gaudii per merā variationem extrinſecam objecti, quod de abſente fiat præſens; quia ſcilicet vitalis illa tendentia, quæ eſt in actu deſiderii relate ad bonum abſens, eſt illi intrinſeca, & eſſentialis, atque adeo omnino diverſa a tendentia, quæ eſt in actu gaudii relate ad bonum præſens. Eodem pacto dicimus, actum liberum eſſe eſſentialiter liberum, nec poſſe evadere neceſſarium per meram varietatem extrinſecam aut judicii indifferentis, aut concurſus Dei parati ad utramque partem; quia ſcilicet vitalis illa tendentia, quæ eſt in actu libero repudiante partem oppoſitam, eſt pariter intrinſeca, & eſſentialis; Et ſicut deſiderium non eſt ſola proſecutio objecti, quandoquidem in hoc convenit cum gaudio; ſed eſt pariter quidam motus animi tendentis in bonum abſens, per quem intrinſece a gaudio diſcriminatur; ita dicimus, actum liberum, ex. gr. amorem temperantiæ, non eſſe ſolum proſecutionem temperantiæ, in qua convenit cum amore neceſſario ejuſdem boni, ſed etiam eſſe talem tendentiam in bonum temperantiæ, ut ſimul reſpiciat bonum delectabile oppoſitum intemperantiæ, repudiando illud; & per ſe hujuſmodi tendentiam intrinſece diſcriminari ab amore temperantiæ neceſſario, & eſſe pugnacem, & contentioſum.

Prob. concluſio ſufficienter explicata, quia exercitium libertatis, ſeu libertas in actu ſecundo eſt prælatio, ſeu præelectio unius boni, puta temperantiæ, præ altero incompoſſibili, puta præ bono delectabili oppoſito intemperantiæ, quod poſtponitur, ac repudiatur; atqui hæc prælatio, & præelectio eſt eſſentialiter intrinſeca actui libero; ergo libertas in actu ſecundo eſt actui intrinſeca, & eſſentialis. Major eſt certa. Minor probatur, quia in actu libero præferente unum bonum alteri oppoſitum habetur diverſus modus tendendi (experientia etiam teſte) ac in actu neceſſario; per actum enim neceſſarium voluntas rapitur a bono ineluctabiliter; per actum vero liberum voluntas veluti hinc inde abripitur, & tantum vi ſua determinatur ad amplexum unius boni, & repudium alterius; quod repudium ideo dici ſolet virtuale, quia non eſt odium formale, ſed virtuale alterius boni repræſentati ut mali, ratione incompoſſibilitatis cum priori bono; Eſt tamen hujuſmodi repudium quædam formalis reſiſtentia, & contranitentia allicientiæ, quæ habetur a bono, quod repudiatur. Porro hæc reſiſtentia cum victoria voluntatis explicatur per particulam, *Quamvis*; nam voluntas libere amans v. gr. temperantiam, veluti dicit, *Proſequor temperantiam, quamvis alliciar etiam a bono delectabili intemperantiæ, quod nolo proſequi*. Quod ulterius explicari poteſt exemplo materiali; ſicut enim ſi quis ex. gr. indutus ferro trahatur hinc inde a magnete reſiſtibiliter, & velit in alteram partem ſe movere, certe experitur in motu quandam vitalem reſiſtentiam virtuti magneticæ in partem adverſam attrahenti, quam non experiretur, ſi ſolum a magnete traheretur verſus illam partem, ad quam movetur; ita ſi quis hinc inde alliciatur a duobus bonis incompoſſibilibus, dum vult proſequi bonum A, experitur pugnam, ac reſiſtentiam quandam voluntatis allicie ntæ boni B, quam pugnam non experireturi, ſi tan-

tantum a bono A per actum neceſſarium traheretur. Breviter: prælatio, & præelectio unius partis cum renitentia, & repudio alterius eſt actui libero eſſentialis; non ſecus ac reſiſtentia vitalis virtutis magneticæ; ergo libertas eſt actui eſſentialis.

III. Confirm. concluſio duplici paritate; & primo quidem ſcientiæ, & opinionis: nam actus ſcientiæ, & actus opinionis relate ad idem objectum non diſcriminantur ſolum extrinſece, quia ſcilicet actus ſcientiæ præſupponit cognitionem claram, & opinio obſcuram, ſed etiam intrinſece, etiamſi ſit uterque actus ex eodem motivo diverſimode cognito: cum ſcientia ſit proſecutio veri firma, opinio vero trepida ſaltem virtualiter: unde eſt amplexus unius partis cum reſiſtentia, & contranitentia alteri parti, trahenti in partem oppoſitam; ergo etiam actus liber diſcriminatur a neceſſario per tendentias diverſas explicatas. Ubi advertis, quod ſicut actus opinativus eſſentialiter, & intrinſece differt a ſcientifico, non ſolum ſi dicat trepidationem actualem, ſed etiam ſi habeat radicalem: quia tendentia illa in objectum negative firma eſt quædam exercita reſiſtentia parti oppoſitæ, & explicatur a Logicis per particulam *Quamvis*: quia opinans veluti dicit, Adhæreo huic objecto, quamvis etiam in alteram partem incliner, ut proinde verſer in periculo errandi: ita actus liber eſſentialiter differt a neceſſario, non ſolum ſi repudiet formaliter actu fugæ bonum incompoſſibile, ſed etiam ſi repudiet virtualiter, quia repudium virtuale fert quamdam reſiſtentiam allicientiæ boni oppoſiti, quæ pariter explicatur per ly, Quamvis incliner in alteram partem.

Secundo confirmatur paritate adducta deſiderii, & gaudii importantium tendentias in idem objectum eſſentialiter diverſas. Certe ſi bonum abſens, quod deſideratur, evadat præſens, non poſſet idem actus deſiderii invariatus evadere gaudium per ſolam variationem extrinſecam abſentiæ in præſentiam: ergo ſi bonum temperantiæ ametur amore libero ſub judicio indifferenti, non poteſt eodem actu amari neceſſario, per hoc præciſe, quod varietur extrinſece judicium indifferens; nec amor Dei liber poteſt invariatus prodire a viſione beatifica, & denominari neceſſarius. Prob. conſequentia; Ideo primum, quia in deſiderio eſt quidam motus proprius deſiderii exigens eſſentialiter abſentiam objecti, quamvis abſentia nullatenus influat in actum; unde variata abſentia, tollitur ille motus proprius deſiderii, & ſuccedit novus actus, qui ſit gaudium; atqui eodem pacto in actu libero habetur non ſolum proſecutio objecti A, ſed quædam reſiſtentia objecto B incompoſſibili, quod repudiatur; quæ reperiri non poteſt in voluntate, quando non eſt libera ad utramque partem, ſive libertas deficiat ex defectu judicii indifferentis, ſive ex defectu concurſus Divini parati ad utrumque, ſive aliunde; ergo ſi actus e libero tranſeat in neceſſarium, variari debet entitative, & intrinſece.

IV. Objic. 1. Actus externus poteſt tranſire de libero in neceſſarium, de non malo in malum; non enim actio externa blaſphemandi entitative eſt diverſa, ſi fiat neceſſario a dormiente, ac ſi fiat libere a vigilante: ergo etiam actus internus poteſt invariatus mutari de libero in neceſſarium; & conſequenter libertas non eſt intrinſeca actui. Prob. conſequentia primo, quia poteſt v. g. idem actus internus, quo quis per motum primo primum, adeoque non liberum vult ulciſci, perſeverare poſt perfectam deliberationem. Secundo, quia poteſt amor liber pro inſtanti A poſitus conſervari a Deo pro inſtanti B neceſſario, ſi ſcilicet deneget Deus concurſum ad omiſſionem. Et ratio a priori eſt, quia potentia libera ad amorem eſt ſimul potentia ad odium, ſi ſit libera libertate contrarietatis, & eſt potentia ad omiſſionem amoris, ſi ſit libera libertate contradictionis; potentia autem, quæ ſimul eſt ad amorem, vel odium, non influit in amorem, quatenus eſt potentia ad odium, ſed quatenus eſt potentia ad amorem; ergo ſi pro ſecundo inſtanti influat neceſſario in amorem, poterit in eundem amorem influere, in quem pro primo inſtanti influebat libere, ſeu cum potentia ad odium: ſicuti potentia intellectiva, quæ eſt ad aſſenſum, & diſſenſum pro inſtanti A, poteſt per imperium voluntatis in eodem primo inſtanti A ponere aſſenſum liberum; & deinde pro ſecundo inſtanti B poteſt influere in eundem aſſenſum, etiamſi pro ſecundo inſtanti careat potentia ad diſſenſum; unde pro primo inſtanti intelligitur aſſentiri libere, & præferre aſſenſum diſſenſui; pro ſecundo vero intelligitur aſſentiri neceſſario.

Confirm. In tantum prælatio, quæ exercetur per actum liberum, dicitur importare

re tendentiam quandam, & eſſentialem actui libero, in quantum voluntas præferendo unum bonum alteri, puta bonum honeſtum temperantiæ bono delectabili intemperantiæ, reſiſtit allicientiæ, quam habet a delectabilitate intemperantiæ; atqui reſiſtentia iſthæc non debet eſſe aliquid intrinſecum actui libero; ergo. Probatur minor, quia bene intelligitur voluntas reſiſtere huic allicientiæ per hoc, quod illi non ſuccumbat, & ſolum proſequatur bonum temperantiæ eodem actu, quo illud proſequeretur ſine concurſu Dei parato ad amorem intemperantiæ: ergo hujuſmodi reſiſtentia non eſt modus intrinſecus actui libero. Explicatur hoc tum paritate lapidis, qui dicitur reſiſtere impellenti per hoc præciſe, quod non ſinat ſe moveri: tum paritate caloris introducti in paſſum, qui non eſt diverſus, ſi in paſſo reperiat frigus, cui debeat reſiſtere, ac ſi non reperiat: quamvis enim calor difficilius introducatur in paſſum frigidum ob reſiſtentiam frigoris, at idem omnino calor introducitur, ſive habeatur reſiſtentia, ſive non; ergo idem omnino amor temperantiæ habetur, ſive voluntas libere amet reſiſtendo allicientiæ, quam habet a bono intemperantiæ, ſive amet illam neceſſario, & abſque reſiſtentia.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia actus externus habet eundem modum tendendi, ſive imperetur ab actu libero, ſive a neceſſario, ſive ab actu interno bono, ſive a malo: ſicut idem v. gr. eſt calor productus, ſive producatur libere a Deo, ſive producatur neceſſario ab igne: contra vero actus internus liber habet modum tendendi diverſum a neceſſario; cum debeat reſiſtere motivis, & inclinationi in oppoſitum. Ad primam probationem, nego aſſumptum: actus vindictæ primo primus ex defectu advertentiæ, vel ex paſſione impediente exercitium libertatis, non poteſt invariatus libere continuari, quia quatenus liber, eſt eſſentialiter contentioſus, & pugnax, proſecutivus unius boni, & rejectivus alterius, quod non competit actui neceſſario. Ad ſecundam: amor liber non poteſt naturaliter conſervari a Deo ſine concurſu parato ad utramque partem: ſicut nequit conſervari deſiderium ſine abſentia objecti, nec actus opinativus cum cognitione clara: quod ſi divinitus aliter conſerventur, retinent proprium modum tendendi, ut explicavimus diſp. 3. q. 7. de actu vitali, ſi divinitus ponatur in lapide, & non ſit ab intrinſeco juxta eſſentialem ejus exigentiam.

Ad rationem a priori, conceſſa majori, diſtinguo minorem: potentia libera ad amorem non influit ad amorem liberum, quatenus eſt potentia ad odium, ſed ſolum quatenus eſt potentia ad amorem; ita tamen, ut eſſentialiter prærequirat potentiam ad odium, ſi ſit libera libertate contrarietatis, concedo; ita ut potentiam ad odium in principio influxivo non prærequirat, nego minorem, & conſequentiam. Amor liber præſupponere debet potentiam ad odium, non ut principium influens ad amorem, ſed ut id, cujus inclinatio vincenda eſt per ipſum amorem; ſicut abſentia in objecto deſiderii non requiritur ut principium influens in deſiderium, ſed ut prærequiſitum ad hoc, ut habeatur motus ille animi afflictivus proprius deſiderantis; Sic etiam ad actum opinativum affirmantem, v. gr. Petrum ſedere, requiritur potentia ad diſſenſum, non ut principium influens ad aſſenſum, ſed ſolum ut aſſenſus opinativus habeat rationem repudii intentionalis relate ad motiva inclinantia ad diſſenſum. Eodem modo in actu ingratitudinis præſupponi debet beneficium, non ut influat, ſed ut prærequiſitum neceſſarium ad hoc ut actus ingratitudinis ſit malus, & diſſonus. Et univerſim poteſt impedimentum eſſentialiter prærequiri, non ut principium influens, ſed velut materia, in quam actus exerceat ſuam victoriam. Quod patet in ſuſtentatione ponderis, ad quam gravitas, & impulſus non influit; ſed ſolum prærequiritur tamquam hoſtis, qui per ſuſtentationem vincatur; Idemque habetur, quando plura media ad eundem finem tendunt, & eligitur unum præ aliis; tunc enim in electionem ſolum influit medium illud, quod eligitur; alia vero media requiruntur, ut electio habeat vim repudii, & dicatur libera; eo pacto, quo quando in bilance ſunt pondera inæqualia, motus deorſum unius lancis cauſatur ſolum a pondere majore, quod in ea continetur; ſed ut motus ſit in tanto gradu velocitatis, & non majori, requiritur in altera lance pondus minus, cui obluctetur.

Ad confirm. nego minorem: ad probationem nego, poſſe eodem modo inclinari ad amorem temperantiæ voluntatem, quando eſt indifferens, ac quando eſt determinata. Ad paritatem de lapide: reſiſtentia, quæ eſt a gravitate lapidis, eſt omnino diverſa ab illa, quæ eſt a potentia vitali; nam qui

v. g.

v. gr. ſuſtentat pondus, reſiſtendo illi vitaliter, debet vitaliter operari, ne ſuccumbat oneri; ergo etiam voluntas eligens bonum A, debet vitaliter operari, ne trahatur a bono B; quando enim non habetur vis ab ipſa natura ad reſiſtendum, debet reſiſtentia cauſari per operationem vitalem, & ideo qui ſuſtentat pondus, cauſat impulſum, quo reſiſtat; atqui voluntas, quando eſt libera, cum habeat æquilibrem inclinationem ad utramque partem, non habet de ſe vim reſiſtitivam: ergo debet actu poſitivo illam ſibi comparare; voluntas enim, propoſito bono, inclinatur in illud magis, quam lapis in centrum; ergo ſicut lapis debet vi impediri, ne feratur in centrum, ita voluntas vi, & actu poſitivo coerceri debet, ne feratur in bonum, quod repudiat: Sicut brachium v. gr. quod ratione ſuæ gravitatis tendit in centrum, non ſatis eſt, quod mere negative huic inclinationi reſiſtat; ſed debet actu poſitivo reſiſtere, ne decidat.

Hinc eſt, quod in voluntate dentur habitus ſolum in ordine ad actus liberos, non in ordine ad neceſſarios; quia ſcilicet relate ad actus liberos adjuvari debet voluntas ab habitu, non quidem ut proſequatur bonum, quod amplectitur, quia ad id natura ſua determinatur; ſed ut cum minori difficultate reſiſtat inclinationi ad bonum, quod repudiat.

Ad paritatem de calore; ſicut calor non habet diverſum modum tendendi, ſive procedat a potentia potente etiam producere frigus, ſive non; ita non habet diverſum modum tendendi, ſive expellat frigus, ſive non. Et ratio a priori eſt, quia calor natura ſua eſt determinatus ad expellendum frigus, ſine indifferentia ad expulſionem liberam, vel neceſſariam: contra vero voluntas eſt indifferens ad repudiandam inclinationem, & allicientiam boni oppoſiti, vel libere, vel neceſſario; non ſecus ac intellectus eſt indifferens ad repudiandum per imperium voluntatis libere, & ad repudiandum abſque imperio voluntatis neceſſario motiva ad diſſenſum; cum poſſit objecto aſſentiri vel actu opinativo, mediate libero, vel actu ſcientifico neceſſario; ergo ſicut paritas de calore non probat, eundem eſſe intrinſece actum opinativum, & ſcientificum; ita nec probat, poſſe eundem eſſe actum liberum, & neceſſarium cum ſola variatione actui extrinſeca.

V. Objic. 2. ex doctrina D. Thomæ, Bonum, & malum in voluntate ſe habent ſicut verum, & falſum in intellectu; ſed actus intellectus denominatur verus per denominationem partim intrinſecam cum ipſo actu identificatam, & partim extrinſecam identificatam cum objecto; ergo etiam denominatio liberi, ac boni moraliter in actu voluntatis eſt partim intrenſeca identificata cum actu, partim extrinſeca identificata ſive cum judicio indifferenti, a quo actus denominatur liber, ſive cum judicio de conformitate cum prima regula honeſtatis, a quo denominatur bonus moraliter; atque adeo ſicut poteſt actus intellectus eſſe contingenter verus, & mutari de vero in falſum, ita poteſt actus voluntatis eſſe contingenter liber, & bonus moraliter.

Confirm. 1. quia actus liber, puta miſericordiæ, poteſt invariatus efficaciter pro ſecundo inſtanti imperari, v. gr. a charitate, in quo caſu amitteret libertatem; ergo libertas eſt illi accidentalis.

Confirm. 2. quia ipſa potentia libera eſt contingenter libera, & poteſt de libera tranſire in neceſſariam, ſi tollatur judicium indifferens, vel concurſus Dei paratus ad utrumque; ergo etiam actus liber erit liber contingenter.

Reſp. paritatem D. Th. inter intellectum & voluntatem conſiſtere in hoc, quod ſicut intellectus habet operationes veras, & falſas, ita voluntas bonas, & malas; quamvis diverſimode tendat intellectus in verum, & voluntas in bonum: quare ſicut ex hac paritate non evincitur, quod ſicut voluntas eſt formaliter libera relate ad bonum, intellectus pariter ſit formaliter liber relate ad verum; ita nec infertur, quod ſi quis actus intellectus ſit verus per denominationem extrinſecam ab objecto, etiam actus aliquis voluntatis poſſit eſſe bonus, vel liber per extrinſecam denominationem. Imo ſi paritas teneret, deberet libertas, & bonitas identificari inadæquate cum objecto, ſicut identificatur veritas, quod nemo dixerit.

Ad primam confirmationem: ſi ſupponamus, actus voluntatis imperatos eſſe formaliter, & immediate liberos, falſum eſt, quod in caſu adducto actus imperatus amitteret libertatem; ſi vero ſupponamus cum communiori, carere libertate immediata, negandum, quod remaneat invariatus actus ille miſericordiæ, quando imperatur; ſicut actus amoris Dei liber promanans a fide non remanet invariatus, ſi ſuccedat viſio bea-

beatifica, nec motus primo primi, ſi ſuccedat advertentia.

Ad ſecundam confirmationem, nego conſequentiam; ex hoc, quod potentia viſiva v. g. compleri poſſit prius ad videndum album, deinde ad nigrum, quis dixerit, viſionem albi poſſe evadere viſionem nigri? ergo ex hoc, quod voluntas compleri poſſit a Deo prius per concurſum determinatum, deinde per indifferentem, aut viceverſa, non ſequitur, quod actus voluntatis neceſſarius poſſit evadere liber, aut e contra; quia ſcilicet repudium explicatum, & reſiſtentia propria actus liberi eſt huic intrinſeca, & eſſentialis.

VI. Objic. ultimo: ſequeretur ex hac ſententia, poſſe dari peccatum intrinſece ſupernaturale, & connexum cum auxilio gratiæ ſupernaturali; ſequela non poteſt admitti: quis enim dixerit, ad peccatum requiri gratiam per Chriſtum, & gratiam ordinari ad peccatum? ergo nec id, unde ſequitur. Probatur ſequela, quia voluntas, quæ munita illuſtratione, & inſpiratione Spiritus Sancti ſupernaturali peccat, libere non poſſet peccatum hoc ponere, quin intrinſeca ſua tendentia repudiet motiva in oppoſitum; ergo non poſſet dari peccatum hoc ſine auxilio gratiæ ſupernaturali; atque adeo cum hoc auxilio peccatum eſſet eſſentialiter connexum.

Reſp. non repugnare peccatum eſſentialiter connexum cum auxilio gratiæ ſupernaturali, dummodo auxilium ſupernaturale non veniat ut principium influens, ſed ſolum ut terminus, ſeu ut objectum relate ad peccatum. Nam ſi quis præditus auxilio ſupernaturali ad bene operandum habeat divinam revelationem de tali auxilio ſibi præſtito, & deinde aut diſcredat huic revelationi, aut auxilium illud contemnat, certe peccatum hoc ſive infidelitatis, ſive contemptus, eſſentialiter ſupponit revelationem, quæ cum ſit eſſentialiter vera, eſſentialiter ſupponit auxilium ſupernaturale; atque adeo peccatum hoc eſſentialiter connectitur cum auxilio ſupernaturali, quin proinde dici poſſit peccatum ſupernaturale, cum non indigeat gratia ſupernaturali ad hoc, ut in ipſum influat, ſed ſolum ea requiratur ut objectum, & terminus revelationis, cui diſcreditur. Præterea qui Deum odit in quantum auctorem ſupernaturalitatis, eo ipſo peccat peccato eſſentialiter connexo cum ſupernaturalitate, tamquam objecto, a quo ſpecificatur; ergo ſi in caſu noſtro peccatum eſſentialiter connectatur cum auxilio ſupernaturali, quod ſe habeat ſolum, ut terminus repudii, non per hoc peccatum dicetur ſupernaturale, aut repugnans. Adde, quod peccatum hoc neque poſſet dici connexum cum auxilio ſupernaturali, quandoquidem ad libertatem peccandi ſatis eſt, quod hoc peccatum connectatur cum potentia phyſica ponendi actum ſupernaturalem, ad quem influat auxilium ſupernaturale, quin tale auxilium aut ſit virtus influxiva, aut objectum, aut ut terminus repudii relate ad peccatum, ut hic ſupponendum ex tractatu de Gratia; quando enim actus liber intrinſeca ſua tendentia repudiat motiva in oppoſitum, non eſt neceſſe, quod repudiet auxilium ſupernaturale, aut habitum ſupernaturalem, a quibus phyſice deberet cauſari actus ſupernaturalis, qui omittitur.

VII. Ex dictis ſequitur 1. quod ſicut actus vitalis eſſentialiter eſt motus ab intrinſeco, & actus voluntarius eſſentialiter procedit a principio intrinſeco cognoſcente, ita actus liber eſſentialiter profluit a principio intrinſeco cognoſcente, & indifferente; atque adeo ſicuti, ſi ſupponatur, quod actus vitalis poſſit eſſe divinitus contra ſuam connaturalem exigentiam in principio vitæ, ſed non a principio vitæ, ut eſſet in lapide, non denominaret lapidem viventem, ſeu principium vitaliter operans; & ſicuti, ſi actus voluntarius ſit in voluntate non cognoſcente, non denominat illam voluntarie operantem: ita ſi divinitus actus liber ſit in voluntate non indifferente, nec denominabit illam libere operantem.

VIII. Sequitur 2. quod actus externus liber a neceſſario differat ſolum penes actionem diverſam terminatam ad diverſum principium; actus vero internus liber differat a neceſſario non ſolum penes actionem diverſam, ut putat Suarius, ſed etiam penes ipſum actum, etiam in hypotheſi, quod profluat per actionem diſtinctam; non ſecus ac opinio, & ſcientia, deſiderium, & gaudium, ob tendentias eſſentialiter diverſas; & ſicuti opinio v. g. magis infirma, aut obſcura eſſentialiter differt ab opinione minus infirma, vel obſcura; ita actus magis liber eſſentialiter differt ab actu minus libero, quia ſicut opinio magis obſcura debilius amplectitur verum; ita actus magis liber cum majori reſiſtentia, ac niſu amplectitur bonum; quamvis vi ſuæ libertatis voluntas poſſit intenſius amare objectum,

ctum, ad quod eſt magis libera.

IX. Sequitur 3. reſiſtentiam, & niſum voluntatis libere operantis eſſe aliquid poſitivum in actu. Quod ex eo etiam explicari poteſt, quia ex Scoto magis voluntas fertur in bonum repræſentatum, quam potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, immo magis, quam lapis inclinetur, ac feratur ad centrum; atqui experientia conſtat, quod potentia adverſus habitum debeat poſitivo niſu obluctari, & lapis poſitivo conatu poteſt a centro divelli; ergo a fortiori voluntas erga bonum, quod repudiat, dum libere operatur, debet poſitive reſiſtere.

X. Sequitur 4. diviſionem actus voluntatis in liberum, & neceſſarium eſſe diviſionem generis in ſpecies, ſicut eſt diviſio animalis in rationale, & irrationale; non vero ſubjecti in accidentia, ut dividitur homo in album, & nigrum. Illa diviſio dicitur eſſe ſubjecti in accidentia, per quam idem ſubjectum invariatum ſuſcipit denominationes accidentales diverſas: & quia in ſententia Adverſariorum idem actus voluntatis invariatus poteſt denominari modo liber, modo neceſſarius, ideo in ea ſententia diviſio actuum voluntatis in liberos, & neceſſarios eſt diviſio ſubjecti in accidentia; quando autem non poteſt idem ſubjectum ſuſcipere denominationes oppoſitas, ſicut non poteſt idem animal modo eſſe rationale, modo irrationale, tunc diviſio eſt generis in ſpecies, quod habetur in caſu juxta noſtram ſententiam.

XI. Sequitur ultimo, quod ſicut libertas, ita bonitas, vel malitia moralis eſt actui eſſentialis, & intrinſeca, adeo ut nequeat actus bonus, & honeſtus evadere malus, aut inhoneſtus, aut e contra; quod diſputatione ſequenti fuſius oſtendemus. Et ratio breviter eſt, quia actus honeſtus debet eſſe amplexus, & proſecutio objecti, in quantum propoſiti ama bilis per dictamen rationis; actus vero inhoneſtus ex modo tendendi intrinſeco eſt talis proſecutio boni delectabilis, ut reſiſtat prohibitioni, & acceptet inhoneſtatem; ergo ſicuti nequit actus liber evadere neceſſarius ob reſiſtentiam, quam habet intrinſecam inclinationi in partem oppoſitam; ita nequit actus inhoneſtus exuere inhoneſtatem ob reſiſtentiam intrinſecam prohibitioni, ſeu allicientiæ, & inclinationi in alteram partem, quæ ratione prohibitionis retrahit a proſecutione boni delectabilis; quare licet operans inhoneſte non amplectatur bonum delectabile, quia eſt inhoneſtum, cum nemo intendens in malum operetur; at proſequitur bonum delectabile actu libero reſiſtendo prohibitioni, quæ reſiſtentia pariter explicatur per particulam *Quamvis*; qui enim operatur inhoneſte, veluti dicit: Volo v. g. ebrietatem, quamvis cognoſcam eſſe prohibitam, atque adeo inhoneſtam; qui profecto actus, ceſſante notitia prohibitionis, perſeverare non poteſt, ut patet. Unde fit, actum inhoneſtum non eſſe formalem contemptum legis, niſi quando quis vellet objectum malum, quia eſt prohibitum; at quando vult illud, quod eſt prohibitum, non quia eſt prohibitum, tunc habetur contemptus legis ſolum virtualis, quia peccans vult malum, quamvis cognoſcat a lege vetari, non quia vetatur a lege.

QUÆSTIO V.

An ſit poſſibilis pura omiſſio libera?

I. CErtum eſt, dari poſſe tum omiſſionem actus neceſſariam, ut in dormiente, tum omiſſionem liberam non puram, fundatam ſcilicet in actu aliquo poſitivo; ut cum quis poſitive vult non comedere; tunc enim in volitione non comedendi fundatur omiſſio volitionis comedendi. Hæc autem omiſſio non pura fundari poteſt primo in actu contrario, ut in exemplo adducto. Secundo in actu, quo quis reflexe vult ipſam omiſſionem, ut cum quis actu poſitivo vult omittere volitionem comedendi, quamvis non habeat actum contrarium, quo dicat, Nolo comedere. Tertio in actu, quo quis vult non ipſam omiſſionem, ſed cauſam omiſſionis, vel occaſionem, ex qua prævidetur neceſſario ſecutura omiſſio; ut cum quis vult ire venatum, prævidens inde ſecuturam omiſſionem volendi audire ſacrum.

Dubitatur itaque ſolum, Num ſit poſſibilis libera omiſſio pura, qua quis v. gr. omittit quemcumque actum voluntatis, potens illum exercere; unde in ea omiſſione habeatur exercitium libertatis mere negativum, non poſitivum? Suar. diſ. 19. Metaph. ſect. 4. & prima ſecundæ, tract. 5. diſp. 3. Salas, ConicK, Mærat. Tanner. Ovied. Arr. diſp. 8. de Anima, ſec. 6. docent, eſſe poſſibilem, ita ut ea ſit tantum naturalis, ſi non advertatur ad regulam honeſtatis (v. g.

ſi quis pure omittat velle ambulare non advertens, num ambulatio ſit licita, an illicita) ſit vero moralis, ſi ad regulam honeſtatis advertatur: (v. gr. ſi quis advertens ambulationem præcipi, pure omittat velle ambulare) Negant vero poſſibilem Vaſq. prima ſecundæ diſp. 92. cap. 2. Cajet. Capre. Maur., Haunol., Eſparza, & alii; quod videtur docere D. Th. prima ſecundæ, quæſt. 71. art. 2. ubi habet: *Si vero in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ, & occaſiones omittendi, ſic neceſſe eſt, in peccato omiſſionis aliquem actum eſſe.*

II. Dico equidem cum hac ſecunda ſententia, puram omiſſionem liberam repugnare.

Prob. primo: Voluntas libera, & indifferens ad amandum, vel non amandum bonum A, vel ad amandum A præ B, eo ipſo ſi non amat A, debet reſiſtere inclinationi, quam natura ſua habet ad proſequendum ſuum objectum: ſed reſiſtentia, & conatus hic haberi nequit ſine actu poſitivo: ergo non poteſt voluntas libere omittere ſine actu poſitivo. Major conſtat. Minor ſequitur ex dictis quæſtione præcedenti: tum quia ſi voluntas, ut loquitur Scotus, magis inclinatur in bonum, quam potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, imo magis, quam lapis ad centrum; cum objectum voluntatis ſit præſtantiſſimum; ſicut nequit potentia affecta habitu, præſertim intenſo, huic habitui reſiſtere ſine conatu poſitivo, nec poteſt lapis, aut brachium impediri, ne deſcendat, ſine poſitiva reſiſtentia; ita nequit voluntas propoſito duplici bono incompoſſibili, utrique reſiſtere, & neutrum amare ſine poſitiva contranitentia; atque adeo citra actum poſitivum: Tum etiam quia ideo dantur habitus in voluntate ſolum relate ad actus liberos, non vero relate ad actus neceſſarios, ut potentia cum minori difficultate active reſiſtat inclinationi ad alteram partem; ergo multo magis haberi debet reſiſtentia activa (atque adeo actus poſitivus) in voluntate, ſi hæc utrique bono incompoſſibili reſiſtat, neutrum directe amando, ſed proſequendo carentiam moleſtiæ, & difficultatum, quas experiretur, ſi alterutrum bonum directe amaret: Tum demum, quia niſi reſiſtentia eſſet poſitiva, requirerentur aliquando vires ſupernaturales, ſeu gratia per Chriſtum præciſe ad non operandum; quando ſcilicet quis pure omittens non ſuccumberet gravi tentationi, relate ad quam gratia per Chriſtum requiritur, ne ſuccumbamus.

Prob. 2. Concluſio a priori ex Pallav. diſput. 6. de actibus humanis, quæſt. 2. Repugnat, ut potentia vagetur extra ſuum ſpecificativum formale, v. gr. quod oculus videat ſonum, aut Deum; ergo repugnat, quod feratur extra finem intrinſecum potentiæ; ſed voluntas ſi pure omitteret, vagaretur extra finem intrinſecum potentiæ intellectivæ; ergo non poteſt pure omittere. Antecedens communiſſime admittitur; conſequentia ſequitur; ideo enim oculo v. g. repugnat audire ſonum, vel audire colorem, quia cum ſpecificativum potentiæ viſivæ ſit coloratum, habet viſiva pro fine intrinſeco ferri in coloratum, exercitio ſibi conſentaneo, a quo perficiatur; non eſt autem conſentaneus viſivæ, niſi actus, quo videatur coloratum, & ab hoc ſolum actu perficitur; ergo tam repugnat oculo, & cuivis potentiæ ferri extra ſpecificativum formale, quam ferri extra finem intrinſecum potentiæ, qui eſt perfici per proprios actus. Minor itaque ſubſumpta probatur, quia Finis intrinſecus cujuſcunque potentiæ eſt perfici per proprios actus, ſeu per exercitium circa proprium objectum; atqui voluntas ſi pure omitteret, per tale exercitium non perficeretur; ergo ferretur extra finem intrinſecum potentiæ volitivæ. Probatur hæc minor. Quælibet potentia ex fine ſuo intrinſeco perficitur per exercitium proprium circa ſuum objectum; ergo voluntas ut per exercitium ſuum ſe perficiat, debet attingere objectum, quod eſt bonum, & malum, illud proſequendo, hoc fugiendo; atqui pure omittendo neque proſequeretur bonum, neque fugeret a malo; ergo non perficeretur per exercitium proprium circa ſuum objectum.

Neque dicas, exercitium voluntatis proprium non eſſe pure amare, & odiſſe, ſed etiam omittere. Nam contra eſt, quia recurrit paritas adducta de ſpecificativo formali, & fine intrinſeco potentiæ; etenim voluntas habet pro ſpecificativo bonum, & malum, non vero quod præſcindit a bono, & malo; ergo habet ex fine intrinſeco perfici per exercitium ſuum proſequendo bonum, aut fugiendo malum, non vero neutrum actum eliciendo; quod enim neque proſecutio, neque fuga eſt, non continetur in fine intrinſeco potentiæ volitivæ: ſicut quod neque bonum, neque malum eſt, non continetur intra ſpecificativum formale ejuſdem. Et ratio ulterior eſt, quia potentia numquam perficitur, niſi attingendo proprium objectum; atqui voluntas

tas pure omittendo non attingit bonum, aut malum; nam tunc ſolum habet in proſpectu bonum, aut malum attactum ſolum per cognitionem, non vero per ullum actum proprium; ergo pure omittendo non perficitur, atque adeo fertur extra finem intrinſecum. Et ſane per exercitium potentiæ conſurgere debet nova quædam perfectio, ut dicatur potentia ex fine intrinſeco operari; atqui pura omiſſio non eſt nova perfectio in voluntate, ſed eſt negatio novæ perfectionis; ergo repugnat.

Confirm. 1. Quia omnis actus ſecundus ſuperaddere debet perfectionem aliquam actui primo, cum omnis potentia creata perficiatur ab actu ſuo; unde Philoſophus dixit, quod virtus ſit *diſpoſitio perfecti ad optimum*, ſeu potentiæ ad actum ſuum, quippe qui eſt ultimum complementum potentiæ; atqui pura omiſſio nullam perfectionem adderet potentiæ liberæ; quandoquidem omiſſio eſt non ens, atque adeo negatio boni, & perfectionis, & ex altera parte eſſet exercitium potentiæ liberæ: ergo repugnat.

Confirm. 2. Quia omnis actus ſecundus potentiæ vitalis perficit potentiam vitalem etiam in brutis, illique ſuperaddit perfectionem poſitivam: ergo a fortiori actus ſecundus potentiæ vitalis perfectiſſimæ, videlicet potentiæ liberæ, ac denominativæ; id autem non præſtaret pura omiſſio libera; ergo repugnat.

III. Objic. 1. Propoſito voluntati abſtractive quovis bono, etiam ſummo, poteſt illud non amare; ergo ſi proponatur voluntati bonitas, quæ habetur in collectione omnium actuum voluntatis, poteſt illam non amare, adeoque poteſt nolle quemcumque actum; ſed ſi nolit quemcumque actum, eo ipſo pure omittit; aliter vellet aliquem actum, quem poneret; ergo poteſt pure omittere. Neque dici poteſt, quod in tali caſu actu reflexo nollet quemcumque actum directum. Nam ſi voluntas deberet actu reflexo nolle quemcumque actum directum, deberet cognoſcere talem actum reflexum; aliter ferretur in incognitum, ſed ſi illum cognoſcit, eo ipſo poteſt etiam illum nolle; ergo poteſt ſimpliciter pure omittere.

Reſp. voluntatem poſſe non amare etiam ipſum purum bonum abſtractive cognitum, dummodo appareat aliqua difficultas, atque adeo aliqua ratio mali in mediis neceſſariis ad tale bonum, ſeu felicitatem conſequendam; in quo caſu omiſſio amoris erga purum bonum fundaretur in actu odii, ſeu nolitionis erga difficultates mediorum. Eodem pacto poteſt voluntas nolle collectionem omnium actuum voluntatis, dummodo appareat ratio aliqua mali vel in ipſis actibus, vel in mediis neceſſariis ad illos ponendos. Aliter quomodo poterit nolle, & odiſſe bonum abſque ulla ratione mali permixtum? Neque dicas, bonum ipſum infinitum, nempe Deum, non neceſſitare ad amorem, ſi abſtractive attingatur, etiamſi nulla ratio mali appareat neque in ipſo Deo, neque in mediis ad ipſum conſequendum: unde a fortiori id erit verum de bono finito, qualis eſt collectio omnium actuum voluntatis. Nam contra eſt, quia etiam bonum finitum neceſſitat ad ſui amorem, ſi nulla appareat in eo, aut in mediis ad illum neceſſariis ratio mali; quod patet tum in actibus primo primis, in quibus voluntas neceſſitatur ad amandum objectum, quod non apparet mixtum malo; ſi quis enim v. gr. alapa percuſſus apprehendit vindictam eſſe bonam, non advertendo ad ejus malitiam, ſtatim ſine libertate ad illam rapitur: Tum paritate aliarum potentiarum, quæ habent objectum minus præſtans, quam ſit objectum voluntatis, & tamen neceſſitantur ad illud proſequendum, quando repræſentatur ſine mixtione oppoſiti; ſicut neceſſitatur intellectus ad aſſenſum, poſito vero evidenter cognito, & oculus ad viſionem colorati, &c. Quare ſi in collectione omnium actuum voluntatis nulla ratio mali eluceſcat, hæc collectio tanquam objectum repræſentatum ut bonum ſine mixtione mali, neceſſario amabitur amore reflexo; eo modo, quo intellectus poteſt cognitione reflexa cognoſcere collectionem omnium cognitionum directarum; ſi vero aliqua ratio mali in collectione actuum voluntatis appareat, poterit voluntas nolle rationem hanc mali, atque adeo actu reflexo poterit libere nolle quemcumque actum directum. Ad hoc autem ut ponat voluntas hunc actum reflexum, non eſt neceſſe, quod illum præcognoſcat, (niſi rurſus alio actu reflexo deberet illum velle, aut nolle) ut patet; nam quando cognoſcitur purum bonum, voluntas rapitur per amorem, quin debeat præcognoſcere amorem, quem ponit; licet hunc etiam amorem deberet amore reflexo amare, quia ſcilicet amando purum bonum, exercite ſolum, & non ſignate amat amorem ipſum puri boni.

Inſtabis: Repugnat, quod voluntas nolit

collectionem omnium actuum, in qua appareat ratio aliqua mali, vel difficultatis, aut laboris, & ſimul velit exercite ponere actum reflexum, quo nolit eam collectionem: nam ſimul nollet omnem actum, & vellet aliquem actum, nempe actum reflexum: quod eſt velle pugnantia.

Reſp. non eſſe pugnantia nolle ſignate quemcumque actum voluntatis, & exercite velle actum reflexum, quo quis nollet quemcumque actum; ſicuti non ſunt pugnantia odiſſe exercite quodvis odium ſignate veniens, aut cognoſcere exercite negationem cujuſcumque cognitionis ſignate venientis.

IV. Objic. 2. Poteſt repræſentari voluntati ut bona omiſſio amoris, & omiſſio odii; ergo poteſt voluntas utramque omiſſionem amare; atqui non poſſet amare amore reflexo; ergo deberet utramque proſequi pure omittendo. Probatur minor, quia etiam omiſſio hujus amoris reflexi poſſet voluntati repræſentari ut bona ea bonitate, quæ non neceſſitet ad amorem ſui: ergo poſſet voluntas iſtam etiam omiſſionem amare, & velle; & conſequenter poterit abſque amore reflexo velle omiſſionem amoris, & odii.

Confirm. 1. Quia poteſt voluntati proponi, eſſe bonum neque amare, neque odiſſe aliquod bonum mixtum malo; in quo caſu poſſet voluntas tale bonum negative proſequi, pure omittendo.

Confirm. 2. Poteſt homo cognoſcere, quod bonum ſit amare amore libero felicitatem, & non cognoſcere, quod bonum ſit omittere amorem felicitatis; in quo caſu libere amabit felicitatem, quin poſſet amore poſitivo amorem felicitatis omittere, cum non cognoſcat ejus bonitatem; ergo poſſet pure omittere amorem felicitatis; aliter non libere amaret illam.

Reſp. 1. per inſtantiam; poteſt repræſentari ut bona omiſſio cujuſcumque liberi exercitii tam poſitivi, quam negativi; ergo poteſt hujuſmodi omiſſio libere amari, quod implicat in terminis.

Reſp. 2. Nego minorem ſubſumptam. Ad probationem, quamvis omiſſio etiam talis amoris reflexi poſſit repræſentari ut bona, & ſic alio amore reflexo amari; nequit tamen repræſentari ut bona omiſſio cujuſcumque actus ſive directi, ſive reflexi. Quod ex eo demonſtratur, quia quodcumque poteſt voluntati repræſentari ut bonum, poteſt amari amore poſitivo; ergo ſi poſſet voluntas apprehendere ut bonam omiſſionem omnis actus, poſſet illam amare amore poſitivo; quod eſſet velle pugnantia, videlicet omiſſionem cujuſcumque actus, & ſimul actum ipſum, quem ponit. Quare ſicut multi docent, (quibus tamen non ſubſcribo) repugnare conſcientiam perplexam, quia habens hujuſmodi conſcientiam peccaret ſimul, ut erronee credit, & non peccaret, quia non poſſet declinare peccatum; ita repugnat repræſentari ut bonam omiſſionem cujuſcumque actus, quia voluntas, dum illam actu poſitivo amaret, eo ipſo non amaret.

Reſp. 3. Tranſmiſſo, quod poſſet quis hallucinari, & repræſentare ut bonam omiſſionem cujuſcumque actus, (ſicut multi docent per hallucinationem eſſe poſſibilem conſcientiam perplexam) adhuc voluntas deberet actu poſitivo reflexo omiſſionem illam amare; quia eo ipſo ac libere voluntas amat bonum A, debet actu poſitivo reſiſtere allicientiæ boni incompoſſibilis in alteram partem inclinanti, ut oſtendimus: Sicut enim quando voluntas libere ceſſat ab amando Deo abſtractive cognito, tunc apprehendit moleſtiam aliquam adhuc in amore Dei, aut in mediis ad illum conſequendum; & amando bonum, quod relucet in carentia talis moleſtiæ, reſiſtit inclinationi, quam habet ad Deum amandum; ita quando voluntas libere ceſſaret ab amandis ſuis actibus, deprehendit in tali objecto aliquam moleſtiam; & allecta a bonitate, quæ relucet in carentia talis moleſtiæ, reſiſtit poſitivæ inclinationi, quam habet ad amandum illud objectum; unde actu poſitivo non vult illud amare, quin poſſit dari pura omiſſio libera.

Ad primam confirmationem: Non poteſt repræſentari ut bona pura omiſſio omnium actuum; ſicut neque poteſt repræſentari ut bona in ſententia Adverſariorum omiſſio cujuſcumque exercitii liberi, ſive poſitivi, ſive negativi. Sed hoc tranſmiſſo, voluntas in tali caſu per actum reflexum amaret omiſſionem omnis actus directi, quæ repræſentatur ut bona; ſi enim eſt bona, ergo eſt poſitive amabilis; ergo debet poſſe amari amore reflexo.

Ad ſecundam confirmationem. Voluntas libere amabit felicitatem, atque adeo poſſet omittere talem amorem, non tamen omiſſione pura, ſed actu, quo diceret, Nolo amare felicitatem ob difficultatem mediorum, vel, Nolo media ad felicitatem, utpote difficilia: vel diceret, Volo omittere felicitatis amorem. Quare falſum eſt, quod

quod in tali caſu non appareat bona omiſſio amoris, poſito, quod libere ametur tale objectum, nempe felicitas; cum impoſſibile ſit, amorem eſſe liberum, & non verſari inter duo bona incompoſſibilia, quorum alterum ametur, alterum poſitiva reſiſtentia repudietur. Immo etiam dato, quod tantum relate ad Bonum A poſſit dari amor liber, v. gr. relate ad Deum abſtractive cognitum, quin reluceat aliud bonum incompoſſibile, non poterit hujuſmodi amor liber omitti pure, ſeu ſine poſitiva reſiſtentia allicientiæ talis boni.

V. Objic. 3. Datur libertas tum contrarietatis, tum contradictionis, ut omnes fatentur; ergo voluntas non ſolum poteſt eſſe libera relate ad duo bona incompoſſibilia, ita ut unum amet, alterum odio habeat; ſed etiam poteſt idem bonum finitum amare, vel non amare; ergo poteſt pure omittere.

Reſpoudet fuſe huic argumento Cataneus diſp. 18. de anima cap. 3. num. 19. Breviter dico, libertatem contradictionis haberi per hoc, quod voluntas poſſit bonum amare, vel non amare, omittendo tamen amorem non pure, ſed actu poſitivo, ſive nolendo amorem, ſive volendo nolitionem amoris, ſive volendo ſtatum, in quo non poſſit amare, puta volendo ſomnum; Libertas vero contrarietatis habetur per hoc, quod voluntas poſſit objectum vel amare, vel odiſſe. Quare qui liber eſt ad amandum bonum A, quod eſt incompoſſibile cum B, liber quidem eſt ad repudiandum bonum B, ſed repudium, ut diximus quæſtione ſuperiore, non eſt odium, cum odium ſit circa malum, & repudium ſit circa bonum, quod allicit, & cui reſiſtitur: propterea qui liber eſt ad repudiandum Bonum B incompoſſibile, non eſt formaliter liber libertate contrarietatis, ſeu ad illud odio habendum: Eſto virtualiter ſit liber ad averſandum illud: quia quatenus eſt incompoſſibile cum bono A, quod amatur, poteſt apparere ut malum, & ſic odio haberi.

VI. Hinc ſequitur 1. libertatem contrarietatis eſſe non poſſe ſine libertate contradictionis, ut patet: non enim poteſt quis eſſe liber ad amandum, vel odio habendum objectum, puta temperantiam, quin ſimul liber ſit ad amandam, vel non amandam illam.

Sequitur 2. libertatem puræ contradictionis repugnare; ea enim fert libertatem ad amandum, & pure non amandum, adeoque ad pure omittendum, quod oſtendimus implicare.

Sequitur 3. non dari peccata puræ omiſſionis, ſed omiſſionis non puræ; quæ in eo differunt a peccatis commiſſionis, ut notat Eſparza quæſt. 15. ad tertium, quod peccata commiſſionis de formali dicant actum prohibitum; peccata vero omiſſionis non puræ de formali dicant omiſſionem actus prohibiti, & de materiali actum poſitivum, ad quem omiſſio conſequitur.

Sequitur 4. ſemper, dum libere amatur bonum A, puta temperantiæ, relucere voluntati bonum incompoſſibile, puta intemperantiæ, vel ſaltem bonum, quod eſt in carentia amoris temperantiæ ob difficultates, quæ in ea amanda ſuperari debent; & ideo ſemper libertas verſatur inter duo bona incompoſſibilia, quorum alterum ametur, alterum repudietur quatenus bonum eſt; ita tamen ut poſſit idem odio haberi, non quatenus eſt bonum, ſed quatenus habet incompoſſibilitatem cum altero bono, & ſic habet rationem mali.

Sequitur ultimo, quod licet tranſmittatur, poſſe libertatem contradictionis haberi relate ad unum tantum bonum, puta temperantiæ, quin debeat relucere aliud bonum incompoſſibile, quod repudietur; adhuc omiſſio libera amoris erga tale bonum non poſſit eſſe pura, quia omiſſio amoris debet eſſe cum renitentia voluntatis erga bonum illud, ad quod inclinatur magis, quam lapis inclinetur ad centrum; reſiſtentia autem iſthæc debet eſſe activa, & poſitiva; ergo non poteſt haberi hujuſmodi omiſſio amoris ſine actu poſitivo.

VII. Objic. ultimo, qui amat bonum A amore intenſo ut quatuor, eſt liber ad amandum idem objectum amore intenſo ut quinque; in quo caſu pure omittit quintum gradum amoris, qui non eſt incompoſſibilis cum amore ut quatuor; ergo ſicut poteſt pure omitti quintus gradus amoris, ita poteſt ſimpliciter amor pure omitti.

Reſp. in hoc caſu non omitti pure quintum gradum amoris; nam juxta communiorem ſententiam actus vitales ſunt indiviſibiles, nec intenduntur per additionem gradus ad gradum; unde amor ut quatuor indiviſibilis de ſe eſt incompoſſibilis cum amore ut quinque, atque adeo excluſio amoris ut quinque fundatur in amore ut quatuor, & ideo non habetur pura omiſſio: Sicuti, quia in amore inefficaci objecti imbibitur excluſio amoris efficacis, qui amat amore inefficaci, non dicitur pure omittere amorem efficacem. Deinde etiam tranſ-

miſſo, quod actus vitales intendantur additione gradus ad gradum, & tranſmiſſo etiam, quod ultimum complementum intenſionis non ſit quid heterogeneum incompoſſibile cum ulteriori intenſione, (quod nonnulli docent cohærenter ad ea, quæ dicuntur de ſubſiſtentia) dico, quod quando voluntas eligit intenſionem actus ut quatuor, potens eligere intenſionem ut quinque, tunc ei utraque intenſio proponitur eligenda, & libere unam præ alia eligit actu prælativo unius, & poſtpoſitivo alterius intenſionis; unde intenſio ut quatuor in quantum libere poſita, eſt eſſentialiter rejectiva, & incompoſſibilis cum intenſione ut quinque, atque adeo non habetur pura omiſſio quinti gradus amoris.

VIII. Ex dictis ſequitur, repugnare etiam Deo omiſſionem liberam puram, ita ſcilicet ut neque velit, neque nolit v. g. alterum mundum; ut communius docent cum ipſo Arri. 1. p. diſp. 29. quæſt. 3. Albertino in Corollariis Theologicis, Eſpar. de actibus humanis quæ. 25.

Ratio autem non eſt ex eo, quia actus liber Dei debeat poſitive reſiſtere inclinationi in alteram partem, ſed quia ſi quælibet potentia creata, & imperfecta exigit connaturaliter perfici ab actu ſuo, a fortiori potentia libera divina carere non poterit ſuo actu, cum ſit potentia infinite perfecta, atque adeo imbibens formaliter quicquid dicit perfectionem ſimpliciter ſimplicem. Verum quidem eſt, quod volitio Mundi, in quantum volitio, non dicat perfectionem ſimpliciter ſimplicem, quæ ſcilicet melior ſit ipſa, quam non ipſa, cum non ſit melior volitio, quam nolitio Mundi; at actus poſitivus potentiæ liberæ in Deo eſt perfectio ſimpliciter ſimplex; non ſecus ac actus ſecundus potentiæ cognoſcitivæ; unde ſicut repugnat, Deum carere actuali cognitione relate ad contingentia, ita repugnat carere actu voluntatis poſitivo erga eadem; quandoquidem actus ſecundus ex ſuo conceptu eſt perfectio potentiæ, ubi omiſſio, cum ſit non ens, non eſt bona, nec eſt perfectio, ſed carentia entis, & perfectionis; ergo repugnat, Deum libere omittere omiſſione pura.

Neque dicas cum Platelio tom. 1. num. 153. diſparitatem inter intellectum, & voluntatem Divinam eſſe, quia repugnat Deo ignorantia contingentium, quippe quæ ſonat imperfectionem; non repugnat tamen carentia volitionis, vel nolitionis; cum hujuſmodi actus neque perfectionem involvant, neque imperfectionem.

Nam contra eſt, quia ſicut cognitio exiſtentiæ Mundi, vel cognitio non exiſtentiæ poteſt a Deo abeſſe, non tamen poteſt utraque cognitio adeſſe citra imperfectionem; ita poteſt a Deo abeſſe vel volitio Mundi, vel nolitio, non tamen uterque actus citra carentiam perfectionis debitæ voluntati Divinæ, ut explicatur in prima parte, eo modo, quo poteſt v. gr. perſonalitas Filii abeſſe a Patre, non tamen quæcumque perſonalitas citra imperfectionem.

Neque replices, majorem eſſe extenſionem libertatis Divinæ, ſi poſſet velle, nolle, & omittere, quam ſi poſſet velle, & nolle, non tamen pure omittere; ergo non eſt deneganda pura omiſſio libera. Nam reſpondetur per inſtantiam; major eſt extenſio libertatis, ſi poſſit Deus omittere etiam amorem ſui, vel cognitionem contingentium, aut ſi poſſit ab æterno omittere, & in tempore poſitive decernere, ut innuit Arriag. loc. cit. & Platelius contra fere communiſſimam. Deinde dicimus, hujuſmodi extenſionem libertatis eſſe chimæricam, cum ſe extendat ad id, quod infert in Deo imperfectionem.

Confirm. demum ex Eſparza, quia Deus neceſſario amat poſitive ſe ipſum; ergo etiam poſitive amat, quæ neceſſaria ſunt ad ſui exiſtentiam; atqui ad hoc, ut Deus exiſtat, neceſſe eſt, quod non exiſtat chimæra; atque adeo quod alterutra pars contradictionis exiſtat relate ad contingentia, v. gr. vel quod exiſtat Mundus, vel quod non exiſtat; ergo neceſſario Deus debet alterutrum poſitive velle; unde repugnat, Deum pure libere omittere.

QUÆSTIO VI.

Utrum etiam in ſtatu Naturæ lapſæ detur libertas indifferentiæ?

I. DIco 1. Liberum arbitrium convenit homini etiam in ſtatu naturæ lapſæ: Eſt de fide contra Simonem Magum, Luth., Calv., & alios, contra quos fuſe, & erudite diſputant Martinon. diſp. 8. Amic. diſp. 6. & alii.

Prob. ex Trident. ſeſſ. 6. can. 5. ubi habet: *Si quis liberum hominis arbitrium poſt Adæ peccatum extinctum, & amiſſum eſſe dixerit, anathema ſit.*

II. Dico 2. Libertas, quæ convenit homini etiam

etiam pro ſtatu naturæ lapſæ, non conſiſtit in libertate a coactione, & violentia, ſed in libertate indifferentiæ ad oppoſita, quæ eſt libertas a neceſſitate. Eſt etiam de fide contra Janſen. Iprenſem, qui admittebat in homine libertatem indifferentiæ ſolum pro ſtatu naturæ integræ contra Calv. & Luth. non tamen pro ſtatu naturæ lapſæ.

Prob. quia Pius V., & Greg. XIII. hanc Baji propoſitionem damnarunt; *Quod voluntarie fit, etſi neceſſario fiat, libere tamen fit*; & Innoc. X. hanc Janſenii quintam propoſitionem pariter damnavit; *Ad merendum, vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ non requiritur in homine libertas a neceſſitate, ſed ſufficit libertas a coactione.* In tantum autem Bajus, & Janſen. putabant, ſufficere libertatem a coactione, quia cenſebant, impoſſibilem eſſe in ſtatu naturæ lapſæ libertatem a neceſſitate; ita ut voluntas, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit pro libito agere, vel non agere; hoc autem eſſe falſiſſimum, conſtat primo ex Sacris literis. Nam prima ad Cor. 7. dicitur; *Non habens neceſſitatem, poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis*; & Eccl. 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus.* Secundo ratione, quia libertas per peccatum non eſt deſtructa. Tertio ipſa experientia, ut proinde damnata etiam ſit alia Janſ. propoſitio, quæ habet; *Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.* Hinc Aug. lib. 1. Retractationum cap. 7. dicit; *Quis peccat in eo, quod nullo modo caveri poteſt?* & lib. de natura, & gratia contra Pelagium cap. 47. *Aut ego non intelligo quid dicam, aut ipſe; Quomodo enim in poteſtate noſtra eſt videndi poſſibilitas, ſi in poteſtate noſtra non eſt videndi neceſſitas?* & D. Tho. qu. 24. de veritate habet; *Nullus debet puniri, vel præmiari pro eo, quod non eſt in ejus poteſtate facere, vel non facere*: Sed homo juſte a Deo punitur, & præmiatur pro ſuis operibus; ergo homo poteſt operari, & non operari, atque adeo habet libertatem indifferentiæ. Quare deliravit Janſ. lib. 7. cap. 14. ubi dixit: *Et ſane ſi non eſt alia libertas noſtræ voluntatis, quam agendi, & non agendi, operatio divinæ gratiæ diametraliter opponitur philoſophicæ libertati, ſeu indifferentiæ libertatis, quia illam extrahit ab indifferentia agendi, eamque determinate facit agere, & non agere, velle, & non velle.*

Ratio autem, quare ad merendum, vel demerendum non ſit ſatis libertas a coactione, eſt, quia qui neceſſitate ductus aliquid operatur, nec eſt laude dignus, aut præmio, ſi bene agat, nec vituperio, aut pœna, ſi male; cum nequeant ad laudem, vel vituperium imputari, quæ in præcurrente neceſſitate conſiſtunt, ut patet in pueris, & amentibus, qui in ſuis actionibus nec laudantur, nec exprobrantur.

III. Dico ultimo: ad libertatem indifferentiæ non ſufficit poſſe componere omiſſionem cum ipſa voluntate, ſed requiritur poſſe componere omiſſionem cum voluntate præmunita omnibus prærequiſitis ad agendum. Concl. conſtat ex dictis quæ. 3. contra Thomiſtas.

Prob. iterum, quia niſi haberetur poteſtas ad componendam omiſſionem cum voluntate munita omnibus prærequiſitis ad agendum, ſequeretur, quod voluntas iis requiſitis munita non eſſet indifferens ad omiſſionem, ſed neceſſario poneret actum; ergo careret libertate indifferentiæ, prout condiſtincta a libertate a coactione.

Confirm. quia unum ex requiſitis ad agendum ſalutariter eſt auxilium divinæ gratiæ; ergo ſi ad libertatem non requiritur, quod poſſint componi cum omiſſione omnia prærequiſita ad agendum, non deberet poſſe componi omiſſio cum auxiliis divinæ gratiæ; ergo non deberemus eſſe liberi ad reſiſtendum divinæ gratiæ; quod eſt contra Trid. & Scripturas.

Dices cum recentioribus Lovanienſibus: Niſi ſatis eſſet ad libertatem ſufficientem ad meritum, vel demeritum potentia ad omittendum in ſenſu diviſo a prærequiſitis ad actum, Thomiſtæ non admitterent libertatem ad meritum, vel demeritum ſufficientem, & quam requirit Triden. cum doceant, actum ſalutarem prodire a potentia, quæ poſſit componere omiſſionem ſolum in ſenſu diviſo a præmotione, quæ eſt unum ex requiſitis ad ſalutariter operandum: ſequela non admittitur, nec poteſt admitti, cum vetitum graviter ſit ſententiam hanc Thomiſticam cenſurare; ergo nec id, unde ſequitur.

Reſp. Thomiſtas admittere quæcumque docet Triden. necnon definitionem libertatis a neceſſitate communiter traditam, quippe quæ a Scripturis, Conciliis, & Pontificiis definitionibus aperte deducitur, quod tamen Janſeniſtæ admittentes ſolum libertatem a coactione, & Hæretici libertatem omnem explodentes non præſtant. Thomiſtæ etiam præter gratiam intrinſece efficacem, cum qua nequit componi omiſſio,

admittunt gratiam intrinſece ſufficientem, qua homo poſſit agere, licet non agat, quod nec præſtant Hæretici; unde non poſſunt iſti ſe tueri ſententia iſta Thomiſtica, quæ toto cœlo differt a ſententia negante libertatem indifferentiæ; Quicquid ſit, utrum præmotio Thomiſtica per mediatas conſequentias inferat non ſolum everſionem libertatis indifferentiæ, ſed etiam impoſſibilitatem gratiæ pure ſufficientis, quod eſt alterius inſtituti perveſtigare.

IV. Objic. 1. ex Janſenio lib. 1. de gratia Chriſti, cap. 35. *Illud eſt in poteſtate noſtra, quod fit, dum volumus*, ut docet Aug. lib. 2. Retract. cap. 1. atqui omnis volitio, quæ eſt libera a coactione, fit, dum volumus; ergo ea eſt in poteſtate noſtra, atque adeo eſt ſimpliciter libera libertate ſufficiente ad meritum, vel demeritum.

Confirm. quia ut actus ſit liber, ſatis eſt, ut cenſeatur imputabilis operanti ad laudem, vel vituperium; atqui ad hoc ſatis eſt, ut actus ſit voluntarius, ſeu procedat a voluntate, & ſit liber a coactione; ergo actus eſt ſimpliciter liber, etiamſi careat libertate indifferentiæ. Prob. min. quia Pſal. 53. dicitur, *Voluntarie ſacrificabo tibi*, ideſt libere, teſte Ambr. 2. de fide cap. 3. & ad Hebr. 10. dicitur, *Voluntarie peccantibus*; peccatum autem ſine libertate eſſe non poteſt. Damaſc. lib. 2. cap. 24. ait, *Quod ſponte fit, laudem, & vituperium comitem habet*. Ber. ſer. 81. in Cant. *Quod voluntario fit, etiamſi ex neceſſitate fiat, liberum eſt*, cui conſonat Aug. lib. 1. Retractat. cap. 15. ubi dicit, Voluntarium eſſe animi motum, cogente nullo.

Reſp. diſt. maj. illud eſt in poteſtate noſtra, quod fit, dum volumus abſque neceſſitate antecedente, & ex propria voluntatis determinatione, concedo; ſecus, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam. Hinc immerito Janſenius l. 1. cap. 9. tribuit Aug. quod voluntas humana per peccatum Protoparentis ita in libidinum imperium præcipitarit, ut neceſſario ſequatur delectationem victricem, hoc eſt ſive terrenam concupiſcentiæ ad malum, ſive cœleſtem a Deo infuſam in bonum, prout altera alteram vincit; ita ut ſi delectatio terrena ſit intenſa ut ſex ver. gr. & cœleſtis ſit intenſa ut quinque, ea debeat prævalere; unde ex neceſſitate voluntas a delectatione victrice trahatur. Quæ ſententia, ut patet, eſt contra fidem, & libertatis everſiva.

Ad confirm. nego minorem. Ad probationem; in locis Bibliorum adductis Voluntarium ſumitur pro libero perfecto, ſeu pro libero non ſolum a coactione, ſed etiam a neceſſitate, quia, ut notat Suar. diſp. 1. ſect. 3. n. 25. in homine viatore fere ſemper voluntarium perfectum (ſeu quod habetur cum perfectione cognitionis) eſt liberum a neceſſitate. Damaſcenus etiam ibi loquitur de Voluntario perfecto. Bernardus vero loquitur ibi de libero a coactione, non de libero ſimpliciter: In quo ſenſu a Scoto, & Scotiſtis apud Suar. lib. 6. de Trin. cap. 4. productio Spiritus S. dici ſolet libera, quamvis ſit neceſſaria. Denique Auguſtinus aperte docet, liberum eſſe Animi motum cogente nullo, hoc eſt nullo alio illum determinante præter ipſam voluntatem.

V. Objic. 2. amor beatificus eſt liber, & affert moralitatem, ſeu bonitatem moralem, & laudabilitatem imputabilem operanti; & tamen eſt neceſſarius; ergo ad perfectam libertatem ſufficit libertas a coactione.

Confirm. 1. quia amor in patria, & amor in via tendunt in idem objectum; ſed amor in via eſt liber, & imputabilis operanti ad laudem; ergo etiam amor in patria; immo a fortiori, cum reddat operantem magis Sanctum, & moraliter bonum, quam amor in via.

Confirm. 2. quia ſi amor in Patria non afferret laudabilitatem operanti, & meritum, careret aliqua perfectione, qua non caret amor in via; unde eſſet minus perfectus; quod non videtur aſſerendum.

Reſp. laudabilitatem in actu aliam eſſe objectivam, quæ conſiſtit in hoc, quod actus proſecutivus alicujus objecti ſit conſentaneus naturæ rationali; & hujuſmodi laudabilitas competit amori in Patria: Alia vero laudabilitas, quæ competit amori in via, eſt laudabilitas formalis, conſiſtens in hoc, quod actum bonum operans ſibi obtineat per jus ſuæ libertatis, unde operanti libere tribuatur, & imputetur. Habetur etiam laudabilitas formalis in actu neceſſario, quando eſſentialiter exigitur a natura operantis, & ideo ipſi operanti pariter aſcribitur, & imputatur, cujuſmodi ſunt omnes actus Dei neceſſarii. Quare nego, amorem beatificum ullam aliam laudabilitatem habere præter objectivam; nego etiam, hujuſmodi amorem Beato eſſe imputabilem, niſi in cauſa, nempe in meritis a ſe libere poſitis in via.

Ad primam confirm. diſt. maj. Amor in via,

via, & amor in patria tendunt in idem objectum eodem modo, nego, diverſo modo, conc. min. & nego conſeq. Ad laudabilitatem formalem, & imputabilitatem actus non ſufficit tendentia in objectum conſonum naturæ rationali, ſed requiritur etiam, quod procedat aut per jus propriæ libertatis, aut ex eſſentiali exigentia propriæ naturæ. Sic motus primo primi tendunt in idem objectum, ac actus deliberati, & tamen ſolum actus deliberati ſunt imputabiles ad laudem, vel vituperium, & ſunt meritorii, aut demeritorii, quia ſolum actus deliberati ſunt ſimpliciter liberi.

Ad ſecundam: quamvis amor in Patria careat aliqua perfectione, qua pollet amor in via, non per hoc eſt minus perfectus, cum ea compenſetur per poſſeſſionem hæreditatis propriæ filiorum Dei, & per unionem perfectam creaturæ rationalis cum ſuo ultimo fine. Sic forma non dicitur eſſe minus perfecta, quam materia, quamvis illa ſit corruptibilis, & non iſta; quia hæc perfectio aliunde compenſatur in forma, videlicet per hoc quod ſit activa.

VI. Objic. 3. Chriſtus D. etiamſi ſit determinatus ad Deum amandum, & ad obtemperandum præceptis naturalibus, non per hoc in his actibus caret laudabilitate, & imputabilitate formali, atque adeo libertate; & tamen non aliam libertatem habet, quam a coactione; ergo hæc libertas ſufficit ad laudabilitatem & meritum. Antecedens docetur a D. Th. qu. 17. de ver. art. 6. & in 3. Sent. qu. 1. diſt. 58. art. 2. ad 5. ubi hæc habet: *Vel dicendum, quod etiamſi Chriſtus D. ſit determinatus ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum, quod non facere non poteſt; tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, ſive meriti, quia in illud non coacte, ſed ſponte tendit, & ita eſt actus ſui dominus.*

Reſp. aliquos putaſſe, in actibus Chriſti Domini liberis tantum a coactione fuiſſe non ſolum laudabilitatem, qualis eſt in actibus necesſariis Divinis; quia neceſſitas erat ab intrinſeco, videlicet a perſonalitate Verbi; ſed etiam meritum propter inferioritatem humanæ naturæ operantis ad Deum, a quo poterat præmiari; nec putarunt id adverſari propoſitioni damnatæ adverſus Janſenium, quia in ea dicitur, *Ad merendum ſatis eſſe libertatem a coactione in natura lapſa*; natura autem Chriſti Domini erat integra. Verum, ut notat Platelius p. 4. num. 313. propoſitio damnata, ubi dicit, *In natura lapſa*, non habet vim reſtrictivæ, ſed ampliativæ; & ſit ſenſus: etiam in ſtatu naturæ lapſæ, nedum in ſtatu naturæ integræ. Quod patet ex ipſo ſcopo Pontificis damnantis ibi Janſenium, qui dicebat, in ſtatu naturæ integræ fuiſſe libertatem a neceſſitate, eamque per peccatum Adami periiſſe, ideoque ſufficere libertatem a coactione ad merendum in natura lapſa deſtituta ſuis dotibus, quæ libertas non ſufficiebat in natura integra. Videtur itaque de fide, quod neque in natura lapſa, neque integra ſufficiat ad merendum libertas a coactione. Quare ad argumentum nego antecedens. Ad auctoritatem D. Thom. quæ difficilem habet interpretationem, dico, mentem Angelici apte explicari 3. p. quæſt. 18. art. 4. ad 3. ubi ait: *Dicendum, quod voluntas Chriſti Domini, licet ſit determinata ad bonum, non tamen eſt determinata ad hoc vel illud bonum, & ideo pertinet ad Chriſtum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.* Sic ad amandum Deum liber erat libertate indifferentiæ relate ad hunc, vel illum gradum amoris; & ad obtemperandum præceptis naturalibus liber erat, vel ad actum in tali, vel tali intenſione, vel ex hoc, aut illo motivo, & ratione talis libertatis poterat mereri; quod explicant etiam ultima verba textus adducti, ut notat Platelius loc. laudato; dicit enim Angelicus; *Et ita eſt actus ſui dominus*, atque adeo omnino liber: & quamvis dicat, quod Chriſtus D. ſit actus ſui dominus; *quamvis ſit determinatus ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum*, non eſt ſenſus, quod ſit determinatus ad unum numero actum, ſed ad unum numero præceptum, ut patet ex contextu.

VII. Objic. ultimo: poteſt aliquis in pœnam peccati præteriti obligari ad non faciendum aliquid, ad quod neceſſitatur; ſicut damnati obligantur ad non blaſphemandum, & odio habendum Deum, ad quod neceſſitantur; ergo in pœnam peccati originalis poteſt homo in natura lapſa obligari ad non peccandum, & propter peccatum puniri, quamvis ad illud neceſſitetur; ergo ad demerendum ſufficit libertas a coactione.

Reſp. nego antecedens; Damnati ſolum moraliter neceſſitantur ad odio habendum Deum, ut docent communius, & ideo obligantur ad non odio habendum. Quod ſi velis, ad id neceſſitari phyſice, dicas, obligari non poſſe ad ceſſandum ab odio, cum nemo obligetur ad impoſſibile; unde eſt, quod damnati nec contrahant novum de-

meritum, nec propter peccata in inferno commiſsa puniantur. Adde, per baptiſmum omnino deleri originale; ex Tridentino enim ſeſs. 5. can. 5. *Nihil eſt damnationis iis, qui vere conſepulti ſunt cum Chriſto per baptiſmum in morte*; ergo non poteſt in pœnam originalis per baptiſmum deleti remanere neceſſitas ad peccandum, & ad merendam damnationem æternam.

VIII. Hæc de Janſeniſmo ſatis ſit delibaſse; qui plura velit, conſulat Trutinam Theologicam Theſium damnatarum, ubi quinque famoſæ illæ Janſenii theſes enucleantur; Conſulat etiam Annatum, de Champs, ac præſertim Platelium de Gratia cap. 6. nu. 485. ubi breviter recenſet primo errores Pelagii dicentis, Gratiam dari ex meritis; nec dari gratiam internam ſupernaturalem, ſive actualem, ſive habitualem: Electionem, vel reprobationem puerorum fieri ex meritis conditionate præviſis &c. Secundo errores Semipelagianorum dicentium, Initium ſalutis eſse ex nobis per volitionem credendi, & pie vivendi, ſolis liberi arbitrii viribus elicitam, & per orationem, & petitionem auxilii ad id neceſſarii pure naturalem: Item, gratiam non eſse neceſsariam ad incipiendum, ſed ad perſeverandum &c. Tertio errores Lutheri, & Calvini dicentium, Liberum arbitrium in natura lapſa eſse extinctum; Hominem ex neceſſitate, non libere agi vel a concupiſcentia ad peccatum, vel a gratia ad bonum; atque adeo neceſsario ſuccumbere delectationi victrici. Quarto errores Baji, & Janſenii, præſertim in quinque propoſitionibus ab Innoc. X. damnatis, quarum prima eſt.

1 Aliqua Dei præcepta hominibus juſtis volentibus, & conantibus ſecundum præſentes, quas habent, vires, ſunt impoſſibilia; deeſt quoque illis gratia, qua poſſibilia fiant.
2 Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.
3 Ad merendum, vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ ſufficit libertas a coactione.
4 Semipelagiani erant hæretici in hoc, quod vellent gratiam ad actus ſalutares requiſitam talem eſse, cui poſſit voluntas reſiſtere, vel obtemperare.
5 Semipelagianum eſt dicere, Chriſtum pro omnibus omnino hominibus mortuum eſse, ac ſanguinem fudiſse.

Denique adduntur Janſeniſtarum cavillationes dicentium, has Janſenii propoſitiones non eſse damnatas ab Innoc. X. in ſenſu, quo illas Auctor admiſit: Contra quos tanquam filios impietatis Alex. VII. ſuo decreto an. 1664. definit, eas in ſenſu a Janſenio intento fuiſse damnatas.

QUÆSTIO VII.

Utrum voluntas libertatem actualem exerceat pro inſtanti, quo operatur, an pro ſequenti?

I. Docent Nominales cum Magiſtro Sententiarum apud Arriag. hic diſput. 6. ſect. 4. & Amic. diſp. 6. ſect. 5. voluntatem non exercere libertatem ſuam pro inſtanti, quo ponit actum, ſed pro ſequenti, pro quo poteſt libere vel in actu continuare, vel ab actu ceſsare. Probant primo, quia libertas eſt potentia ad actus oppoſitos; ſed pro inſtanti, quo voluntas ponit v. gr. actum amoris, non poteſt etiam ponere odium, vel negationem amoris; ergo non poteſt pro eo inſtanti libertatem exercere.

Secundo, quia ſicut non datur potentia ad præteritum, ita poſtquam voluntas in inſtanti A produxit actum, non poteſt illum non produxiſse; ergo non poteſt in eo inſtanti illum non producere, aliter efficere poſset, quod non ſit id, quod eſt, quod eſt impoſſibile; quia quod eſt, dum eſt, neceſsario eſt; atqui quod neceſsario eſt, non poteſt non eſse; ergo quod eſt, dum eſt, non poteſt non eſse.

Tertio, quia liberum arbitrium eſt circa ea, de quibus eſt conſultatio; atqui ſolum de futuris, non de præteritis, aut præſentibus eſt conſultatio; ergo ſolum relate ad futura eſt libertas. Quare ſicuti pro inſtanti A, quo Deus v. gr. producit Angelum, eſt liber ad illum deſtruendum, non tamen pro eodem inſtanti A, quia ſimul eſset, & non eſset Angelus pro eo inſtanti, ſed pro ſequenti; ita voluntas pro inſtanti A, quo ponit amorem, eſt quidem libera ad ponendum odium, non tamen pro eodem inſtanti, ſed pro ſequenti.

II. Dico tamen cum communi apud Suar. in Metaphyſica diſp. 19. ſect. 9. Libertatem nullatenus eſse circa futura, quatenus talia, ſed ſolum circa præſentia; unde voluntas libertatem exercet pro inſtanti, quo ope-

operatur, non pro ſequenti.

Prob. 1. quia Deus ab æterno libertatem exercuit, decernendo v. gr. Mundi creationem, quin prius fuerit libertas, & deinde exercitium libertatis, ſeu decretum liberum de Mundo condendo: ergo etiam voluntas creata libertatem actualem exercet pro quando operatur; atque adeo libertas non eſt circa futura.

Prob. 2. a priori. Tunc voluntas libere agit, ſeu libertatem exercet, quando ita agit, ut pro eodem inſtanti poſſit non agere, non quidem conjunctim, ſed diviſim; atqui voluntas, quando amat v. gr. ita amat, ut poſſit non amare in ſenſu diviſo; ergo dum agit, libertatem exercet pro eodem inſtanti, non pro ſequenti. Neque dicas, quod pro eodem inſtanti eſset voluntas ſimul determinata, & indifferens. Nam bene poteſt intelligi, quod voluntas pro primo ſigno naturæ præſcindit ab actu, & negatione actus, in quo conſiſtit indifferentia, & pro ſecundo ſigno naturæ intelligatur cum actu potius, quam cum non actu, aut e contra, & ſic eſse determinata; Sicuti dicimus in phyſicis, quod in inſtanti, quo habetur mutatio, & lignum v. gr. tranſit in ignem, pro primo ſigno naturæ habeatur præciſio ab utraque forma ſubſtantiali; quatenus neutra intelligitur, non vero neutra ſit; pro ſecundo ſigno naturæ intelligatur forma ignis excluſiva formæ ligni.

III. Prob. 3. ab abſurdo, quia ſi in inſtanti, quo peccator elicit perfectam contritionem, non libere operaretur, ſequeretur, quod ſi immediate poſt illud inſtans decederet, damnaretur propter peccatum non libere retractatum. Similiter, ſi in inſtanti, quo quis peccaret, non libere peccaret, ſequeretur, quod ſi poſt illud decederet, non damnaretur, cum peccatum præteritum, utpote non liberum, non fuerit imputabile; quæ tamen nemo dixerit. Adde, eundem Gabrielem, & Okam cum aliis Nominalibus apud Amic. docuiſse, Angelum potuiſse mereri, atque adeo libere operari pro primo inſtanti ſuæ creationis; & communiter dicimus, Chriſtum Dominum etiam in primo inſtanti nos libere amaſse, & pro nobis meruiſse.

IV. Ad primam rationem in contrarium diſtinguo majorem; libertas eſt potentia ad actus oppoſitos diviſim, concedo; conjunctim, nego majorem: & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam.

V. Ad 2. tranſmiſſo, quod non detur potentia ad præteritum, poteſt tamen dari de præſenti potentia ad actum, qui ponitur, puta ad amorem, & ad actum oppoſitum, qui ſi poneretur, impediret exiſtentiam amoris de facto poſiti; Unde non habetur ſimultas actuum, nec potentia ſimultatis, ſed ſolum ſimultas potentiæ ad actus oppoſitos. In forma nego conſequentiam. Ad probationem, diſtinguo, quod eſt, dum eſt, neceſſario eſt, neceſſitate conſequente, & ex ſuppoſitione, concedo; neceſſitate antecedente, & nulla facta ſuppoſitione, nego. Hinc non infertur, non poſſe non eſſe id, quod eſt, dum actu eſt, ſed ſolum infertur, non poſſe dum eſt, eſſe ſimul, & non eſſe, ſeu habere potentiam ſimultatis, non ſimultatem potentiæ.

VI. Ad 3. eſto conſultatio ſit tantum de futuris; at voluntas, præhabita conſultatione, ſolum de præſenti eligit, & libere operatur. Adde, conſultationem poſſe etiam eſſe de præſenti, non ex ſuppoſitione, quod ſit electio, ſed in priori natura, ita ut intellectus prius cognoſcat, & judicet, num bonum A ſit præſtantius, & eligibilius, quam B, & deinde pro ſecundo ſigno naturæ detur voluntas eligens A præ B. Ad id quod additur, dicendum, quod ſicut Deus poteſt pro eodem inſtanti A, quo ponit Angelum, illum non ponere, non tamen deſtruere, niſi pro inſtanti ſequenti; ita poteſt voluntas pro eodem inſtanti A, quo ponit amorem, illum non ponere, in quo conſiſtit libertas, & ſimultas potentiæ; quamvis non poſſit pro eodem inſtanti, quo primo ponit amorem, illum deſtruere.

QUÆSTIO VIII.

An poſſit Voluntas eligere bonum minus, relicto majori etiam efficacius propoſito?

I. NOnnulli apud Vaſquez 1. 2. diſp. 128. docuerunt, non poſſe voluntatem eligere niſi bonum, quod ab intellectu proponitur eſſe majus. Ipſe Vaſquez docet, poſſe quidem voluntatem eligere bonum minus, dummodo efficacius, ac vividius ab intellectu proponatur: Quare ſi ex. gr. proponatur efficacius bonum intemperantiæ, quam bonum honeſtum temperantiæ, voluntas non poteſt amplecti temperantiam, ſed ſolum poteſt omittere am-

amplexum intemperantiæ; quia bonum hoc non neceſſitat ad ſui amorem: poſtquam autem voluntas ſuſpenderit amorem intemperantiæ, poterit intellectus determinari ad melius inſpiciendum bonum honeſtum temperantiæ, & vividius illud repræſentare, unde voluntas poſſit illud poſitive amare. Hæc tamen ſententia, utut ingenioſa, communiter rejicitur. Nam ſi voluntas in hoc caſu poteſt ſuſpendere amorem intemperantiæ, quamvis inefficacius proponatur bonitas, quæ eſt in ſuſpenſione amoris intemperantiæ, quam ipſum bonum intemperantiæ, poterit etiam amare bonum honeſtum temperantiæ, quamvis inefficacius proponatur, quam bonum temperantiæ. Præterquamquod hæc ſententia ſupponit poſſibilem puram omiſſionem liberam, quam nos rejecimus.

Bellar. lib. 3. de Gratia c. 8. putat, voluntatem non poſſe eligere, niſi quod intellectus dictat per ultimum judicium practicum, omnibus penſatis, eſſe faciendum. Sed communiter etiam rejicitur; tum quia peccans deberet habere judicium practicum, quod ſit peccandum; unde non peccaret, dum peccat: tum etiam, quia ſi datur in voluntate libertas ad judicium hic, & nunc, quod non ſit peccandum, eo ipſo poterit etiam dari libertas immediata ad non peccandum; quod ſi prior illa libertas non datur, jam voluntas nullatenus eſſet libera.

II. Dico itaque 1. Ad electionem liberam non requiritur judicium ultimum practicum, a quo voluntas determinetur. Concluſio conſtat ex modo dictis contra Bellarminum.

III. Dico 2. Neque requiritur ad electionem liberam, quod bonum amplectendum efficacius proponatur ab intellectu; ſed poteſt eligi etiam quod inefficacius proponitur, & ad quod ex vi propoſitionis voluntas minus inclinatur. Ita communiter contra Vaſquium loco laudato.

Prob. tum quia, ſi voluntas eſt libera, ut bonum A efficacius proponatur, quam B, erit etiam immediate libera ad amandum bonum A inefficacius propoſitum, quam B; tum etiam quia ſi quando proponitur bonum A intemperantiæ v. gr. efficacius, poteſt ſuſpendere amorem, (ut docet Vaſq. ne omnino interimatur libertas) quamvis ſuſpenſio amoris inefficacius proponatur, poterit etiam tunc amare bonum B, v. gr. temperantiæ, quamvis proponatur inefficacius.

IV. Dico 3. Poteſt voluntas, propoſitis eadem efficacitate duobus bonis omnino æqualibus, unum præ altero eligere. Ita etiam communiter cum Suar. contra Vaſq.

Prob. Si voluntati proponatur ſolum bonum A ſine B, eſt libera ad illud amandum, vel non amandum; ergo etiam ſi A proponatur ſimul cum B; quandoquidem conſortium hoc neque addit, neque tollit bonitatem ab A; unde remanet in voluntate eadem libertas ad illud amandum; ergo poteſt etiam illud libere præeligere.

Confirmat. 1. quia de facto Deus inter duo individua omnino æqualia liber eſt ad amandum, & creandum A præ B; ergo poteſt etiam ſic præeligere creatura. Nec facit ad rem, quod Deus non moveatur ab objecto creato, ut movetur creatura; Nam ſatis eſt, quod neque Deus, neque creatura poſſit amare, niſi quod repræſentatur ut bonum, ad hoc, ut paritas evincat intentum.

Confirm. 2. quia aliter potentia libera non haberet libertatem immediatam, ſed ſolum mediatam, juxta ſententiam Vaſquii, quatenus poſſet ſuſpendere amorem erga bonum B, & attentius advertere ad bonitatem, quæ eſt in A; unde vividius repræſentato ipſo A, poſſet illud præeligere; quod tamen & gratis dicitur, & poſitive impugnatum eſt in ſecunda concluſione.

V. Neque dicas, voluntatem eſſe potentiam rationalem, atque adeo debere reddere rationem talis præelectionis; quæ non videtur ex parte objecti apte aſſignari, ſi utrumque bonum æquale æqualiter proponeretur.

Nam bene explicatur, quomodo voluntas rationabiliter procedat in caſu, dicendo, in tantum eligere A præ B, (præſertim ſi bona ſint incompoſſibilia) in quantum in utroque bono reperit bonitatem ſufficientem, ſed non neceſſitantem ad amorem; & cum nolit, ſive non poſſit, quando bona ſunt incompoſſibilia, utrumque ſimul amare, mavult amare unum, quam neutrum: Sicuti Deus mavult ponere mundum A, quam B rationabiliter, ratione fundata in objecto, quod capax eſt amoris Dei, non tamen neceſſitans ad illum. Et ratio a priori eſt, quia ad hoc, ut voluntas libera procedat libere, debet quidem ab objecto moveri, ſed non determinari ab illo, cum nequeat determinari ab extrinſeco; in caſu autem ab utroque bono ſufficienter moveretur in actu primo, determinaretur tamen

men a ſeipſa ad amandum A præ B; unde libere, & rationabiliter procederet.

Neque replices, debere rationem reddi non ſolum amoris terminati ad bonum A, quæ eſt ipſa bonitas objecti non neceſſitans, ſed etiam prælectionis A relate ad B; ad quod non ſatis eſt dicere, quod in A ſit bonitas non neceſſitans, & quod voluntas ſit libera; nam debet ex parte objecti reddi ratio hujus prælationis; aliter voluntas poſſet amare malum, & reddere rationem hujus actus, dicendo, quia eſt libera.

Nam contra eſt, quia ſufficiens ratio redditur prælectionis, & prælationis, tum quia ex parte objecti datur bonitas, tum quia ex parte voluntatis datur libertas ad hanc bonitatem amandam, non illam: primum caput ſe tenet ex parte objecti, cum nequeat amari malum; ſecundum ſe tenet ex parte potentiæ liberæ, quæ ratione libertatis ſuæ poteſt apte in caſu dicere, *Stat pro ratione voluntas*; ut quando Deus eligit A præ B. Unde non ſequitur, quod ratione libertatis poſſit voluntas amare malum.

VI. Dico ultimo: Poteſt voluntas eligere bonum minus præ majori, etiamſi ſint ejuſdem rationis; & etiamſi inefficacius, & minus vivide repræſentetur bonum minus. Concluſio eſt etiam communis contra Vaſq. hic cap. 30. & ſequitur ex dictis.

Et ſane quod poſſit præeligi bonum minus præ majori, ſi ſint diverſæ rationis, conſtat experientia; qui enim peccat, eligit bonum delectabile, quod eſt minus, præ honeſto, quod eſt majus. Et ratio a priori eſt, quia utrumque bonum poteſt voluntatem movere, & neutrum neceſſitat. Quæ ratio probat etiam, quod poſſit præeligi bonum minus, etiamſi ſit ejuſdem rationis cum majori, puta poteſt libere conferri eleemoſyna minor, non collata majori, ut poteſt bonum A amari amore intenſo ut unum, non intenſo ut duo. Hæc etiam ratio probat, quod ſi bonum minus inefficacius repræſentetur, quam majus, adhuc poſſit illud præeligi; puta ſi bonum delectabile intemperantiæ inefficacius, ac minus vivide repræſentetur, quam bonum honeſtum jejunii, poteſt quis peccare peccato intemperantiæ, hanc eligendo præ jejunio; nam etiam in hoc caſu recurrit eadem ratio, quod ſcilicet utrumque objectum poteſt movere voluntatem ad amorem, & neutrum neceſſitat. Quod etiam confirmatur ex dictis in tertia concluſione.

VII. Objic. 1. Quicquid eligit voluntas, eligit ex amore boni; atqui ex amore boni non poteſt præeligere bonum minus; ſicuti nequit avarus ex amore pecuniæ præeligere decem aureos, relictis centum aureis; nec poteſt quis ex amore ſanitatis eligere pharmacum minus utile præ utiliori: ergo non poteſt voluntas in proſpectu, & conflictu majoris boni eligere bonum minus.

Confirm. quia minus bonum comparatum cum majori habet rationem mali; voluntas autem non poteſt amplecti malum: ergo nec minus bonum in conflictu majoris. Antecedens patet a contrario; nam minus malum comparatum cum majori habet rationem boni; Unde qui volenti v. gr. occidere Petrum dat conſilium, ut ſi determinatus eſt ad occidendum, potius det illi alapam, dat conſilium bonum exigens a Petro gratiarum actionem.

Reſp. conceſſa majori, nego minorem. Ad exempla, quæ adducuntur, diſtinguo antecedens: avarus non poteſt præeligere decem aureos, quando poteſt habere centum, ſi trahatur ex amore pecuniæ efficaciſſimo, ſeu ex amore diteſcendi quam maxime poteſt, concedo; ſi trahatur ex amore pecuniæ non efficaciſſimo, nego antecedens. Idemque dicas de alio exemplo; ſicut enim poteſt quis libere pecuniam amare, vel non amare, ita poteſt libere amare illam amore efficaciſſimo ad diteſcendum quam maxime, & non amare illam hoc amore: quando ex hoc amore efficaciſſimo trahitur ad amandum pecuniam, certe nequit eligere minorem præ majori, ſecus vero ſi amat diteſcere, non tamen diteſcere quam maxime; Pariter voluntas poteſt libere amare, & non amare bonum ex intentione aſſequendi aliquod bonum; & poteſt illud amare ex intentione aſſequendi bonum omne, quod poteſt; ſi ex hac ſecunda intentione amplectatur bonum, debet eligere bonum majus; & debet amare illud amore intenſiſſimo, ſi velit aſſequi meliori modo, quo poteſt: ſecus vero, ſi velit tantum amare bonum in particulari ex intentione aſſequendi aliquod bonum; Poteſt autem voluntas libere ex utraque intentione moveri; quamvis enim a natura ſit determinata ad bonum in quantum bonum, at libera eſt ad amandum bonum mixtum malo, & ad amandum hoc, vel illo amore.

Ad confirm. licet bonum minus in quantum minus habeat rationem mali, non per hoc a voluntate amatur in quantum minus reduplicative; ſicut bonum honeſtum licet

repræ-

repræſentetur ut malum, in quantum eſt excluſivum boni delectabilis; at a voluntate non amatur in quantum malum. Quare retorqueo paritatem: peccaret, & pravum daret conſilium, qui volenti occidere Petrum diceret, Da illi alapam, intendendo alapam in quantum damnificativam, non inquantum minus damnificativam, quam ſit mors; ergo bene operatur, & bonum proſequitur, qui eligit bonum minus, in quantum bonum eſt, non in quantum minus, quod haberetur in caſu.

VII. Objic. 2. Si præeligens bonum minus præ majori amaret illud ſolum in quantum bonum abſolute, & non in quantum minus, & comparative ad majus, ſequeretur, quod poſſet quis licite præeligere bonum minus; cum ſemper virtuoſe ametur bonum: Sequela autem eſt falſa; nam qui præfert caduca æternis, & bonum delectabile honeſto, peccat; ergo non amatur in caſu bonum, in quantum bonum abſolute, ſed in quantum eſt bonum minus; adeoque in quantum habet carentiam boni majoris, ſub qua ratione eſt malum.

Reſp. quod licet virtuoſe poſſit aliquando eligi bonum minus, relicto majori, v. gr. eligendo matrimonium, relicto cœlibatu, & erogando ſtipem ut duo, non erogata ut quatuor, ac eliciendo actum intenſum ut duo, non elicito intenſo ut quatuor; at non ſemper eſt juxta dictamen prudentiæ, nec ſemper honeſtum, ac virtuoſum eſt eligere bonum minus; & ideo peccant, & imprudenter operantur, qui præferunt bonum jucundum bono honeſto. Quare regula prudentiæ, & dictamen rationis aliquando dictant, melius quidem eſſe eligere bonum majus, v. gr. cœlibatum præ matrimonio, quin tamen peccet, & contra virtutem operetur, qui præfert hujuſmodi bonum minus: aliquando vero dictant, teneri nos ad eligendum bonum majus, & peccare qui præeligit minus, ut ſi quis eligat jucundum præ honeſto; & in hoc tantum caſu imprudenter operaretur, qui præeligeret bonum minus.

QUÆSTIO IX.

An Voluntas poſſit libere amare malum, ut malum?

I. Communiſſime Doctores cum Angel. 1. 2. quæſt. 8. art. 1. ut notat Vaſq. 1. 2. diſput. 31. docuerunt olim, non poſſe voluntatem amare malum, ut malum, nec odiſſe bonum, ut bonum. Scotus etiam idem docet in 4. diſt. 49. quæſt. 12. Quamvis in 1. diſt. 1. quæſt. 4. dixerit, hoc non probari efficaciter. Nominales tamen cum Okam in 3. quæſt. 13. ad 3. abſolute docent, non repugnare.

Dico equidem 1. Repugnat, voluntatem proſequi malum ſub pura ratione mali, & fugere a bono, in quantum bonum eſt. Ita communiter contra Nominales, quos in hac re manifeſte deſipuiſſe, dicit Vaſq. loc. cit. cap. 2.

Prob. 1. auctoritate Aug. lib. 2. Confeſſ. cap. 4. ubi oſtendit, quemcumque etiam in peccato, quod committit, aliquam rationem boni proſequi: Et in Enchiridio cap. 86. habet: *Beati eſſe volumus, & miſeri eſſe non ſolum nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Prob. 2. ratione D. Thomæ loc. cit. Quia amor, & appetitus ſunt quædam inclinatio appetentis in objectum; atqui inclinatio eſſentialiter eſt ad aliquid conveniens, & proportionatum appetenti; & ſolum bonum eſt conveniens, & proportionatum voluntati; ergo amor, & appetitus ſolum ferri poſſunt in bonum. Et eadem ratione, odium eſt fuga ab aliquo diſconveniente, & improportionato fugienti; ſolum autem malum eſt hujuſmodi; ergo odium fertur ſolum in malum.

II. Dico 2. Bonum, quod proſequimur, non eſt neceſſe, quod ſit in ſe bonum, ſatis eſt, quod bonum appareat. Ita communiter cum Angelico, & Philoſopho 2. phyſicorum 31. ubi docet, quod finis vel eſt bonum, vel apparens bonum.

Prob. In hoc differunt appetitus innatus, & elicitus, quod ille ſequitur formam naturalem, per quam id, quod appetitur, vere competit appetenti; ex. gr. grave, quod eſt appetitus naturalis centri, ſequitur formam terræ, cui bonum eſt eſſe in centro; at appetitus elicitus, ſive ſenſitivus, ſive rationalis ſequitur formam apprehenſam, ſeu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur ut bonum, & conveniens appetenti; ergo ad hoc ut voluntas per amorem proſequatur bonum, ſatis eſt, quod apprehendat objectum ut bonum, & conveniens amanti; eſto reapſe non ita ſit.

III. Objic. 1. Qui odit inimicum, vult illi malum in quantum malum ei eſt, ex D. Thom. hic qu. 29. art. 2. ergo poſſumus proſequi malum, ut malum.

Confirm. Damnati odio habent Deum, quem cognoſcunt purum, & ſummum bonum;

num; ergo poſſumus odiſſe bonum ſub ratione boni.

Reſp. qui vult malum inimico, ita vult illud in quantum malum inimico, ut ſimul velit illud in quantum bonum ſibi, quia apprehenditur malum inimici eſſe bonum proprium, ut advertit Vaſq. hic c. 3. Hinc poteſt etiam aliquis velle aliquod malum ſibi in quantum malum eſt, puta jejunium, dummodo apprehendatur, idem eſſe ſub alia ratione bonum, nimirum relate ad animæ ſalutem. Immo etiam poteſt quis velle malum ſibi, in quantum bonum alteri, ut ſi quis velit potius gehennam ſubire, quam peccatum; in quo caſu gehenna ut excludens peccatum, apprehenditur bona Deo; quamvis re vera ſit etiam bona, ſeu minus mala eligenti illam præ peccato, quia peccatum eſt pejus gehenna.

Ad confirm. Damnati odio habent Deum in quantum punitorem, & inimicum, atque adeo in quantum malum ipſis damnatis, & conſequenter odium damnatorum non fertur in bonum qua bonum. Quare diſtinguo antecedens: damnati odio habent Deum, quem cognoſcunt purum bonum intrinſece, concedo; extrinſece, & relate ad ipſos damnatos, relate ad quos cauſat malum pœnæ, quamvis cum ſumma bonitate, & rectitudine, nego antecedens, & conſequentiam.

IV. Objic. 2. Potentia eſt ad oppoſita, v. gr. viſiva poteſt videre album, & nigrum; ergo voluntas poteſt velle bonum, & malum; aperte enim Philoſophus 9. metaph. 3. dicit, potentias rationales eſſe oppoſitorum, ut medicina non ſolum poteſt ſanitatem efficere, ſed etiam ægritudinem.

Confirm. Quia aliquando appetimus negationes, puta tenebras, taciturnitatem &c. negatio autem eſt purum malum; ergo ut prius.

Reſp. concedendo, potentias rationales eſſe ad oppoſita, puta ad bonum, & malum; ſed ita ut tendant ad bonum actu proſecutivo, ad malum averſivo; ſicut intellectus tendit ad verum per affirmationem, ad falſum per negationem: poſſunt itaque potentiæ rationales tendere ad utrumque objectum oppoſitum, ſed ſub ea ratione, ſub qua continentur ſub ratione proprii objecti, ut ſibi convenientis.

Ad confirm. negationes etiam appetimus ſub aliqua ratione boni, quatenus apprehenditur, quod ſit bonum carere tali objecto; ſic carere defatigatione apprehenditur ut bonum propter quietem conſequentem. Unde Philoſophus 1. Eth. 5. dixit, quod carere malo habeat aliquam rationem boni.

QUÆSTIO X.

Num dari poſſit actus puræ fugæ erga malum?

I. CErtum eſt, voluntatem ſumptam pro tota appetitiva potentia rationali habere tam actus proſecutivos, puta deſiderii, amoris, gaudii, quam averſativos, puta odii, fugæ, triſtitiæ &c. quod ipſa experientia compertum eſt; longe enim aliter afficimur per amorem, ac per odium; amor eſt dulcis, ac ſuavis, odium vero rigidum, & aſperum; gaudium dilatat cor, triſtitia conſtringit, &c.

Difficultas ſolum eſt, Utrum voluntas per odium ita averſetur malum, ut ſimul neceſſario proſequatur bonum oppoſitum; unde ex amore boni averſetur malum; an vero poſſit per ſe tendere ad malum abſque ullo affectu erga bonum? Quod voluntas poſſit per ſe tendere in bonum abſque reſpectu ad malum, nemo negat; quia bonum per ſe habet ſufficientem rationem amabilitatis. Quod vero poſſit averſari malum abſque reſpectu ad bonum, negant non pauci apud Lugo de Pœnit. diſp. 1. ſect. 2. & apud Salas in 1. 2. tract. 9. diſ. 3. ſec. 2. putantes, nec intellectum poſſe pure diſſentire abſque ullo aſſenſu in verum oppoſitum, nec voluntatem poſſe pure odiſſe malum abſque proſecutione boni oppoſiti; quia ſcilicet nec intellectus poteſt tendere, niſi in ſuum objectum, quod eſt verum, nec voluntas, niſi in ſuum, quod eſt bonum.

II. Cenſeo equidem cum communiori, voluntatem poſſe per ſe ferri in malum, atque adeo poſſibilem eſſe actum puræ fugæ, qui præciſe moveatur a malo ad illud averſandum; non ſecus ac poſſibilis eſt in omnium ſententia actus puræ proſecutionis, qui præciſe moveatur a bono; ut colligitur ex D. Th. qu. 29. art. 1.

Prob. Non minus malum habet ratione ſui, unde diſpliceat, & expellat, quam bonum habeat ratione ſui amabilitatem, unde trahat, & alliciat; ergo ſicut poteſt voluntas per ſe ferri in bonum per actum puræ proſecutionis, ita per ſe in malum per actum puræ fugæ.

Confirm. experientia, quia diverſimode ſe habet voluntas, dum amat, ac dum odit, cum amor ſit dulcis, & placeat; odium

dium vero aſperum, & diſpliceat; unde odium v. gr. tenebrarum non poteſt dici ullo pacto, quod ſit formaliter amor lucis, ſed tantum virtualiter; in hoc ſcilicet ſenſu, quod voluntas ex odio tenebrarum determinari facile poſſit ad amorem lucis.

III. Objic. 1. Objectum voluntatis eſt bonum; ergo non poteſt voluntas operari, niſi circa bonum; ergo etiam quando odit malum, debet proſequi bonum oppoſitum, & ex ejus amore determinari ad fugam mali.

Confirm. quia actus intellectus judicativus ſemper eſt affirmatio veri, etiam dum negat falſum; ergo pariter quilibet actus voluntatis eſt proſecutio boni, etiamſi averſetur malum. Antecedens probatur, quia dum intellectus negat exiſtere tenebras, indiviſibiliter affirmat exiſtere lucem; & dum negat, hominem eſſe lapidem, movetur ad id negandum a diſtinctione inter hæc extrema, quam non negat, ſed affirmat; ſicut enim amor attingit motivum amandi; quandoquidem propter quod unumquodque tale, & illud magis; ita actus judicativus attingit motivum judicandi; ergo qui negat hominem eſſe lapidem, attingit motivum, quod eſt diſtinctio inter hominem, & lapidem, & attingit actu judicativo: non ſecus amor attingendo motivum amandi, attingit illud actu proſecutivo ex eodem principio, Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Non poteſt autem intellectus attingere illud motivum actu judicativo negante eam diſtinctionem; ergo affirmante; & conſequenter actus intellectus judicativus, etiam dum negat falſum, eſt affirmativus veri oppoſiti falſo; quod etiam dicendum proportionaliter de actu voluntatis, qui proinde nequit eſſe puræ fugæ.

Reſp. voluntatem habere pro objecto non ſolum bonum, ſed etiam malum, quamvis illud proſequendo, hoc averſando; ut conſtat tum experientia, tum ex D. Thom. quæſt. 8. art. 1. ubi habet: *Eadem eſt potentia oppoſitorum, ut viſio eſt albi, & nigri, tactus calidi, & frigidi, potentia motiva ad ſurſum, & deorſum &c. ſed non eodem modo ſe habet ad utrumque; voluntas igitur ſe habet ad bonum, & malum; ad bonum quidem appetendo, ad malum averſando.* Quare circa bonum in quantum tale verſatur voluntas ſolum in quantum proſecutiva, non vero adæquate accepta; cum etiam verſari poſſit circa malum averſative. In forma diſtinguo antecedens: objectum voluntatis adæquate ſumptæ eſt ſolum bonum, nego antecedens, voluntatis in quantum proſecutivæ, concedo antecedens, & nego conſequentiam.

Ad confir. varii varia. Equidem cum Martinonio dico, pariformiter diſcurrendum de intellectu, ac de voluntate; unde ſicut in voluntate dari poteſt actus puræ fugæ, ita in intellectu dari poteſt pura negatio falſi, quæ nullatenus ſit affirmatio veri; ſeu dari poteſt purus diſſenſus, qui nullatenus includat formalem aſſenſum: eo modo, quo dari poteſt purus aſſenſus, qui nullatenus includat formalem diſſenſum: quare ex iiſdem extremis rite cognitis poteſt intellectus moveri tam ad actum pure affirmativum, quo dicat, Dantur tenebræ, ſeu datur negatio lucis, Datur diſtinctio inter lapidem, & hominem &c. quam ad actum pure negativum, quo dicat, Non datur lux, Non datur identitas inter hominem, & lapidem. Principium illud, *Propter quod* &c. non probat, quod ſi propter motivum repræſentatum exercetur judicium negativum de identitate inter hominem, & lapidem, exerceri etiam debeat judicium de diſtinctione inter hominem, & lapidem, quæ eſt motivum illius judicii; præſertim quia ſi deberet exerceri judicium, deberet exerceri judicium negativum relate ad hoc motivum, quod repugnat. Quare ſicut bonum amatur, quia cognoſcitur, reduplicando cognitionem, tanquam conditionem, non tanquam objectum amoris; unde non valet dicere; bonum amatur propter cognitionem; ergo magis amatur ipſa cognitio: ita licet negetur lapis de homine propter motivum incompoſſibilitatis, & diſtinctionis, quod repræſentatur, non infertur, quod feratur judicium de ipſa diſtinctione; quia repræſentatio diſtinctionis, ſeu incompoſſibilitatis eſt tantum conditio requiſita vel ad judicandum affirmative de diſtinctione, dicendo, Datur diſtinctio inter hominem, & lapidem, vel ad judicandum negative inter hæc extrema, dicendo, Non datur identitas inter hominem, & lapidem, ſeu homo non eſt lapis. Concludamus, quod quamvis videantur verbo tenus differre iſtæ duæ propoſitiones, Datur diſtinctio inter hominem, & lapidem, ſeu homo diſtinguitur a lapide, &, Non datur identitas inter hominem, & lapidem, ſeu homo non identificatur cum lapide: poſſunt tamen eſſe duo actus interni diverſi, quorum alter affirmative feratur in diſtinctionem, & incompoſſibilitatem hominis cum lapide, alter feratur negative in identitatem: Sicuti quam-

quamvis videantur verbo tenus differre iſti duo actus voluntatis, Nolo ambulationem, & volo non ambulare, poſſunt tamen eſſe duo actus diverſi; alter averſativus ambulationis, alter proſecutivus negationis ambulationis; in quocumque conſiſtat hæc negatio, ſive in ente abuſivo, ſive in poſitivo incompoſſibili &c.

IV. Objic. 2. omnis actus voluntatis eſt propter finem ultimum, qui eſt quoddam bonum, quod eſt prius volitum, quam cætera, & propter quod cætera bona amantur; erga fuga a malo eſt ſimul proſecutio finis ultimi.

Confirm. 1. quia qui odit malum, odit ex amore formali, aut virtuali, quo quiſque diligit ſeipſum, aut illum, cui non vult illud malum; ergo ut ſupra.

Confirm. 2. quia malum ex Auguſtino eſt privatio boni debiti; ergo nolle malum eſt nolle privationem talis boni; ſed nolle privationem boni eſt velle bonum: ergo nolitio mali eſt formaliter volitio illius boni, cujus carentia eſt malum.

Reſp. actum voluntatis non aliter eſſe propter ultimum finem, niſi quatenus quælibet volitio alicujus boni, aut nolitio alicujus mali attingit partem aliquam beatitudinis, quæ eſt cumulus omnium bonorum, & remotio omnium malorum; non vero, quia quoties quis amat bonum particulare, illud ordinat ad ſummum bonum, ſeu ultimum finem; etenim ſine conſideratione ſummi boni poteſt quis proſequi bonum particulare, & nolle malum turpe, ac moleſtum ratione ſui. Quare diſtincto ſic antecedente, nego conſequentiam.

Ad primam confirmationem. Quamvis ſæpe odium mali ſtet cum amore illius, cui malum nolumus; poteſt tamen etiam dari odium mali in abſtracto, puta ſuperbiæ, doloris &c. abſque ulla proſecutione ejus, cui malum hoc nolumus, ſed præciſe propter turpitudinem, aut moleſtiam talis mali. Deinde dato, quod nolimus v. g. dolores ægro; at non proinde ægrum formaliter amamus, quia poſſumus ægro nolle malum, quin velimus formaliter, ſeu actu proſecutivo bonum oppoſitum: ſicuti poſſumus, ut diximus, actu negativo dicere, Non dantur tenebræ, quin formaliter dicamus actu poſitivo, dari lucem.

Ad ſecundam 1. dici poteſt, quod malum conſiſtat quidem in privatione boni debiti, ſed non ſemper in pura privatione, cum poſſit dari aliquod malum, quod ſit malum poſitivum, & non pura privatio boni, ut eſt dolor, cruciatus, infamia poſitiva &c. ſed tranſmiſſo antecedente, & prima conſequentia, nego minorem ſubſumtam, ut conſtat ex hactenus dictis. Et ſane experientia compertum eſt, poſſe aliquem vehementius affici circa unum oppoſitum, quam circa aliud: V. gr. magis quis odio habet ignorantiam, quam proſequatur ſui nominis gloriam; ergo univerſim odiſſe malum non eſt formaliter amare bonum oppoſitum.

QUÆSTIO XI.

Utrum ad amandum libere objectum prærequiratur judicium de ejus Bonitate?

I. SUfficere apprehenſionem bonitatis ad amandum bonum, abſque ullo actu judicativo, docent Vaſq. 1. 2. diſp. 44. c. 2. Oviedus contr. 8. de Anima pun. 4. Maurus, & alii: qui pariformiter docent, poſſe dari fugam a malo abſque judicio de ejus malitia.

II. Cenſeo equidem, meram apprehenſionem bonitatis abſque judicio de tali bonitate non ſufficere ad objectum libere amandum. Idemque dicendum de actu fugæ. Ita Suar. lib. 7. de Angelis c. 10. Cajet. Pallav. & alii apud Salas prima ſecundæ quæſt. 1. & diſp. 5. ſect. 2.

Prob. Ita ſe habet voluntas ad amplexum boni, ut intellectus ad aſſenſum concluſionis; atqui intellectus ad concluſionem non movetur ex prævia apprehenſione præmiſſarum; niſi enim judicet illas eſſe veras, ſuſpendit aſſenſum concluſionis; ergo neque voluntas amplexabitur objectum, niſi judicetur illud eſſe bonum. Ratio utriuſque eſt, quia nec actus concluſionalis, nec voluntatis debet temere poni; ſed citra motivum prudens temere ponerentur; ergo requiritur motivum prudens: atqui motivum prudens requiſitum non eſt ſola apprehenſio objecti, ſed actus judicativus; ergo neque actus concluſionalis, neque actus voluntatis haberi poſſunt ſine prævio actu judicativo. Minor ſubſumpta probatur primo auct. D. Th. qui in 2. diſt. 24. quæſt. 2. art. 1. ex Philoſopho 2. de anima tex. 154. hæc habet: *Ea quæ ſolum apprehenduntur, non contriſtant, neque delectant; qua ratione is qui mere apprehendit, ſe habet ſicuti qui fertur ad nudam picturam, ex cujus viſione non movetur ad paſſionem aliquam timoris, vel diſplicentiæ eorum, quæ intuetur, niſi judicet, rem ita ſe habere; imo ſi cernat terribilia depicta,* mu

non contriſtatur, niſi præcedat aliquod judicium. Secundo probatur ratione, quia reddere rationem, ob quam aliquid fit, eſt facere aliquid, quia motivum judicatur eſſe tale; v. gr. qui ambulat ex motivo ſanitatis, vult ambulare, non quia cognoſcit tantum, ſed quia judicat ſanitatem eſſe bonam. Apprehēſio trahit ſolum judicium immediatum, non vero actum illativum, qui dicitur judicium mediatum, nec actum voluntatis; quia actus illativus, & voluntatis cum ſint actus rationales, niti debent judicio prævio.

Confirm. quia communiſſime docent contra Oviedum loc. cit. voluntatem ex ſola apprehenſione finis non poſſe tendere per actum efficacem in electionem, & executionem mediorum, quia voluntas eſſet imprudens, & irrationabilis circa hanc electionem, niſi poſſet reddere rationem illius per affirmationem bonitatis repræſentatæ in fine; ergo neque poterit voluntas per ſimplicem complacentiam, aut per amorem ferri in objectum repræſentatum bonum, niſi judicetur eſſe bonum; quia pariter eſſet irrationabilis talis complacentia, ſi non poſſet illius reddi motivum, ſeu ratio per judicium de bonitate objecti: eo modo, quo eſt irrationabilis concluſio, ſi non poſſit ejus ratio reddi per judicium de veritate præmiſſarum.

III. Objic. 1. ex Ovied. Ruſticus delectatur de dignitate regia, quam ſolum apprehendit; ergo poteſt actus voluntatis immediate conſequi ad apprehenſionem boni; ſicut poteſt judicium immediatum immediate conſequi ad apprehenſionem motivi.

Confirm. ſi quis eligeret medium ad finem, de quo dubitaret, an ſit bonum, operaretur quidem imprudenter, ſed tamen operaretur; ergo poſſibilis eſt actus voluntatis, licet imprudens, & irrationabilis, poſt ſolam apprehenſionem finis boni.

Reſp. Ruſticum non delectari ex ſola apprehenſione dignitatis regiæ, ſed ex judicio, quod ea dignitas ſit bona vel ſibi, vel amico, qui cenſetur alter ego. Judicium immediatum poteſt conſequi ad ſolam apprehenſionem motivi, quia aliter abiremus in infinitum in judiciis ante judicia; at judicium mediatum, ſeu concluſionale, & actus voluntatis præſupponere debent judicium de motivo, ut ſint rationabiles, & poſſit reddi ratio actus.

Ad confirm. electio medii in tali caſu non ſolum eſſet imprudens, ſed etiam impoſſibilis. Dicitur operari imprudenter, ſi quis v. g. eligat bonum delectabile præ honeſto, temporale præ æterno; at operari abſque ullo motivo eſt impoſſibile. In caſu adducto voluntas operaretur ſine motivo, quia antequam judicet finem eſſe bonum, eligeret medium ex amore talis finis; ergo non poſſet operari.

IV. Objic. 2. ex Vaſquez prima ſecundæ diſp. 44. cap. 2. Appetitus ſenſitivus movetur a ſola apprehenſione boni ſenſibilis convenientis, vel mali diſconvenientis; ergo etiam appetitus rationalis. Præſertim, quia magis potens eſt ad movendam voluntatem bonum intelligibile, quam ad movendum appetitum ſenſitivum bonum ſenſibile apprehenſum per Æſtimativam. Et D. Th. prima ſecundæ qu. 9. art. 1. ad ſecundum docet, utrumque appetitum in hoc pariformiter moveri.

Reſp. Pallavicinum diſp. 6. de actibus humanis, quæſt. 2. art. 2. negare antecedens, putat enim, quod appetitus ſenſitivus non moveatur ex ſola apprehenſione objecti convenientis, ſed quod requiratur judicium aliquod imperfectum proprium Æſtimativæ, quo judicetur objectum eſſe conveniens: ſicuti intuitio objecti non eſt ſola repræſentatio illius, ſed eſt etiam quoddam judicium de ejus exiſtentia; cum per intuitionem certificemur de objecto. Verum tranſmiſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt illa ipſa, qua negatur brutis quodvis judicium, quia ſcilicet natura determinavit bruta ad proſecutionem objecti convenientis, præciſe per apprehenſionem illorum, at non determinavit homines ad proſecutionem ſui boni abſque prævio judicio de bonitate, ne irrationabiliter, ac temere operentur. Hinc in hominibus quouſque detur cognitio certificans, atque adeo judicium certum de bonitate objecti, non datur neceſſitas ad amplexum boni apprehenſi; quando vero illud judicium præcedit, (ut contingit in motibus primo primis, quando repræſentatur voluntati purum bonum) tunc non datur libertas ad proſecutionem talis boni; & ideo in hominibus requiritur præter apprehenſionem boni, etiam judicium ad voluntatem determinandam, ſeu libere illam movendam.

DIS-

DISPUTATIO VII.

De Actibus Humanis, in quantum Honeſtis, & Moralibus.

I. CONſideratis humanis actibus in quantum voluntariis, & liberis, reliquum eſt, ut de iis diſceptemus in quantum bonis, aut malis moraliter, ſeu in quantum honeſtis, quod eſt ultimum prædicatum, ratione cujus creatura rationalis per ſuos actus dirigitur in finem ſuum. Ratio, cur dicantur Morales, eſt, quia ex D. Iſidoro lib. 5. cap. 3. *Mos eſt conſuetudo vetuſtate firmata*; conſueverunt autem homines actibus ſuis honeſte, vel inhoneſte operari, & idcirco honeſtas, & inhoneſtas actuum humanorum dici ſolet Moralitas. Porro honeſtas in actibus eſt id, ratione cujus actus conformantur cum prima regula honeſtatis, quæ eſt Lex æterna, ſeu Voluntas Dei, manifeſta nobis per dictamen rationis; unde actus dicitur honeſtus, ſeu moraliter bonus, qui licitus eſt, & voluntati Divinæ conformis; inhoneſtus vero, qui eſt illicitus, & difformis.

II. Hinc ſequitur 1. Bonum morale convenire cum bono phyſico in hoc, quod utrumque ſit conveniens ſubjecto; at differunt, quia bonum phyſicum convenit ſubjecto ſpectato ſecundum ſuum eſſe naturale; bonum vero morale convenit ſubjecto ſpectato ſecundum conformitatem, quam debet habere cum Divina voluntate. Idemque dicas proportionaliter de malo phyſico, & de morali.

Sequitur 2. poſſe actionem aliquam eſſe malam phyſice, & bonam moraliter, ut flagellatio, Jejunium &c. quia quod diſconveniens eſt naturæ humanæ ſecundum ſe ſpectatę, eſt malum phyſice; quia tamen eſt conforme Divinæ voluntati, eſt bonum moraliter: & e converſo propter eandem rationem comeſtio carnis ex. gr. die Veneris eſt bona phyſice, & mala moraliter, cum diſcordet a prima regula honeſtatis.

Sequitur 3. Regulam honeſtatis aliam eſſe mediatam, & objectivam, nempe Voluntatem Divinam, & legem æternam; aliam vero immediatam formalem, & intimativam legis æternæ, nempe dictamen rationis. Unde ſtultis clamantibus, *Quis oſtendet nobis bona?* reſpondet Propheta: Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine.*

Sequitur 4. moralitatem, ſeu honeſtatem nihil aliud ex parte objecti importare, quam ipſam entitatem actus voluntatis, in quantum conformis præſcripto rationis; ſicut actio inhoneſta importat actum voluntatis ultimo rationis dictamini difformem. Pr[illegible] inde moralitas immediate, & per ſe primo convenit actibus voluntatis, & ſecundario per denominationem ab illis convenit actibus aliarum potentiarum, qui a voluntate imperantur; unde dum quis vult v. gr. ſtipem erogare, dicitur moraliter, & honeſte operari, ita tamen ut honeſtas primario competat actui interno voluntatis, & per denominationem ab illo competat etiam actioni externæ.

Sequitur 5. ſolam naturam rationalem eſſe agens morale, cum illa ſolum poſſit advertere, num actio aliqua ſit licita, an illicita. Quando tamen ad id non advertit, ut accidit in infantibus, dormientibus, &c. tunc natura rationalis non dicitur operari moraliter; unde quando quis v. gr. expuit, non advertens ad regulam honeſtatis, neque honeſte, neque inhoneſte operatur. Actio voluntatis neceſſaria dictamini rationis conſona, ut eſt amor beatificus, eſt honeſtiſſima, atque adeo moralis moralitate tamen objectiva, & large dicta; etenim actionem formaliter, ac preſſe moralem illam ſolum communiter vocamus, quæ libera eſt, imputabilis ad laudem, vel probrum, necnon ad meritum præmii, vel pœnæ: Et de hac in præſenti agendum.

Inquirendum itaque 1. Utrum regula objectiva actionum moralium ſit lex æterna, an vero ipſa natura rationalis? Secundo, Utrum honeſtas & inhoneſtas, ſeu bonitas, & malitia moralis ſit eſſentialis, & intrinſeca actui? unde deſcendit reſolutio illius quæſtionis, An poſſit idem actus tranſire de bono in malum, & e contra? Tertio, An ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in individuo, hoc eſt neque bonus, neque malus moraliter, etiamſi libere poſitus, & cum advertentia ad regulam honeſtatis, a qua nec prohibeatur, nec præcipiatur? Denique de actibus imperatis, & externis inquirendum, Num propriam habeant ſive libertatem, ſive bonitatem, aut malitiam moralem?

QUÆSTIO I.

Utrum Prima Regula Actionum Moralium ſit lex æterna Dei, an vero Natura Rationalis?

III. Illa dicitur prima regula objectiva actionum moralium, per cujus conformitatem actiones dicuntur bonæ moraliter, ſeu honeſtæ, & per difformitatem moraliter malæ, & inhoneſtæ. Vaſq. 1. 2. diſp. 58. cap. 2. & diſp. 97. cap. 3. docet, Primam regulam moralitatis eſſe naturam rationalem, illaſque actiones eſſe honeſtas, quæ congruunt naturæ rationali qua tali, ut ſunt colere Deum, honorare Parentes &c. Communius tamen cum Bonav., Pallav., Mau., Eſpar. de actibus humanis, quæſt. 20. docent, eſſe Legem Dei, ſeu Divinam voluntatem. Quod etiam docuit Angel. 1. 2. quæſt. 19. art. 4. ubi duplicem agnoſcit regulam voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas menſuretur, alteram immediatam, quæ eſt ratio humana, ſeu dictamen rationis, alteram remotam, quæ eſt ratio æterna, ſeu Divina Voluntas. Quare ſi quis v. gr. ex conſcientia erronea pejeret, putando ad id teneri ad ſalvandam vitam innocentis, perjurium eſſet moraliter bonum, utpote conforme huic duplici regulæ a D. Th. aſſignatæ, alii propinquæ, & homogeneæ, quæ eſt dictamen ultimum rationis promulgativum Divinæ legis, alii remotæ, quæ eſt prima regula moralitatis, & hæc eſt lex æterna; quæ quamvis directe vetet perjurium, illud tamen reflexe præcipit, quando ex conſcientia erronea putat aliquis ad illud teneri. Sunt aliæ minus celebres de prima regula honeſtatis opiniones apud Vaſq. diſp. 58. cap. 1.

IV. Dico equidem cum ſecunda ſententia, Primam regulam objectivam moralitatis eſſe legem Dei æternam, ita ut actio eatenus ſit moraliter bona, aut mala, quatenus illi conformatur, vel difformatur; Naturam vero rationalem non eſſe regulam honeſtatis, ut opinatur Vaſq., nec regulativam actionum, ſed eſſe regulabilem a lege æterna.

Probat. 1. auctoritate Apoſtoli dicentis ad Rom. 4. *Ubi non eſt lex, nec prævaricatio:* & cap. 7. *Peccatum non cognovi, niſi per legem;* quaſi dicat, malitiam moralem peccati non haberi niſi per oppoſitionem cum lege æterna; unde Aug. lib. 2. contra Fauſtum definit peccatum, quod ſit *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*.

Prob. 2. ratione. Illa eſt prima regula moralitatis, ſeu actionum moralium, quæ proponitur a conſcientia, ſeu ab ultimo rationis dictamine, ut regulans actiones morales; atqui hæc eſt lex æterna, non vero natura rationalis, quæ a conſcientia proponitur ſolum ut regulabilis, non ut regulativa; ergo prima regula objectiva moralitatis eſt lex æterna. Major conceditur; Minor probatur, quia conſcientia, ſeu dictamen rationis proponit tanquam regulam actionum humanarum aliquid obligans ad has potius actiones, quam illas ponendas; atqui ſolum lex Divina obligat naturam rationalem, non vero natura rationalis obligat ſeipſam; ergo prima regula regulans eſt lex Divina, & natura humana eſt ſolum regulabilis ab illa. Hæc minor patet, quia quod poteſt obligare in conſcientia naturam rationalem, debet eſſe aliquid ſuperius ipſa natura rationali: atqui natura rationalis non eſt ſuperior ſeipſa; & lex Divina eſt ita ſuperior naturæ rationali, ut ſolum illa poſſit obligare in conſcientia naturam rationalem; nam cum creatura rationalis non debeat peccare, ſeu contra conſcientiam operari, quibuſcumque creaturis ad id impellentibus, ac ſuadentibus perfectioribus, & perfectioribus in infinitum, ſequitur, quod ſolum lex divina, quæ eſt ſuperior quibuſvis creaturis, obligare poſſit in conſcientia naturam rationalem.

Confirm. ex illa propoſitione proſcripta ab Alex. VIII. qua admittebatur poſſibile peccatum pure philoſophicum, quod eſſet quidem contra naturam rationalem, non tamen eſſet peccatum Theologicum, ſeu offenſa Dei, diſſolvens amicitiam cum Deo, ac trahens reatum pœnæ æternæ per hoc præciſe, quod peccans adverteret quidem, quod peccatum eſſet diſconveniens naturæ rationali, non vero quod eſſet contra Deum; quia peccans aut ignoraret, aut tunc non cogitaret de Deo. In tantum hæc propoſitio damnatur, quia eo ipſo ac quis advertit, actionem aliquam eſſe graviter diſſonam naturæ rationali, advertit etiam graviter obligari ad illam non ponendam; & quia obligatio iſta eſſe non poteſt niſi a lege æterna, eo ipſo tunc cognoſcitur Deus ſub conceptu legis æternæ obligantis; unde peccatum non eſt pure philoſophicum, ſed eſt etiam offenſa Dei, & conſequenter Theo-

Theologicum, ac pœna æterna dignum: ergo Prima regula moralitatis obligans nos in conſcientia non eſt natura rationalis, ſed lex Divina.

V. Hinc habes primo, non apte ab aliquibus dici, primam regulam honeſtatis eſſe dictamen conſcientiæ; hoc enim, ut oſtendimus, non obligat, niſi ut quo; lex vero æterna, quæ per dictamen conſcientiæ promulgatur, obligat ut quod, & regulat actiones humanas. Adde, quod admittentes, rectam rationem, ſeu dictamen conſcientiæ eſſe primam regulam moralitatis, committunt circulum, dicendo, rectam rationem eſſe illam, quæ facit voluntatem rectam, & operationes bonas: nam, ſi quæras, quare appetitus eſt rectus, & operatio hæc, v. g. honorandi parentes, eſt moraliter bona? reſpondent, quia ſic dictat recta ratio: Si deinde quæras, quare ratio hæc eſt recta? reſpondent, quia facit appetitum rectum, & operationem bonam: ecce circulum vitioſum.

Habes ſecundo, neque ſubſiſtere opinionem nonnullorum Thomiſtarum apud Vaſq. dicentium, Regulam honeſtatis eſſe judicium prudentum, atque adeo operationem eſſe moraliter bonam, rectam, & ſtudioſam, quia vir prudens judicat eſſe honeſtam; Nam in hoc etiam caſu committitur circulus; interroganti enim, Quare operatio eſt honeſta? reſpondetur, quia talis judicatur apud prudentes; & ſi rurſus quæras, Quare judicatur eſſe honeſta apud prudentes? reſpondetur, quia in ſe eſt honeſta: ecce circulum.

Habes tertio, neque ſubſiſtere opinionem dicentium, primam regulam honeſtatis eſſe ſyllogiſmum practicum, in quo ex majori univerſali, & minori particulari inferatur rectitudo, ſtudioſitas, & honeſtas operationis, dicendo v. g. Honeſtum eſt honorare parentes, Sortes eſt meus parens: ergo honeſtum eſt mihi honorare Sortem. Nam recurrit difficultas, unde conſtet veritas illius majoris univerſalis: præterquamquod dictamen conſcientiæ non ſemper utitur ſyllogiſmo.

Habes quarto, neque eſſe veram ſententiam Vaſq. putantis, regulam moralitatis eſſe ipſam naturam rationalem; quia natura rationalis a regula honeſtatis obligatur; ita ut non ſolum exigat laudem, ſed etiam præmium, ſi bene operetur conformiter ad finem ultimum ſuum, nec ſolum exigat vituperium, ſed etiam pœnam, ſi operetur difformiter; ergo regula moralitatis eſt quid ſuperius ipſis creaturis rationalibus; quandoquidem ſolus ſuperior poteſt obligare, præmiare, ac punire. Præterea quando dicit Vaſq. operationem eſſe rectam, ſi ſit conformis naturæ rationali qua tali, vel ſumit naturam rationalem in actu primo, quatenus potentem judicare, v. g. parentum honorationem eſſe conformem naturæ rationali; vel ſumit naturam rationalem in actu ſecundo, prout id actu dictantem: utroque modo petitur principium; ergo hæc ſententia non ſubſiſtit. Probatur minor; quia operatio honorandi parentes dicitur eſſe recta, quia conformis dictamini naturæ rationalis, & dictamen naturæ rationalis dicitur eſſe rectum, quia dictat operationes rectas, & moraliter bonas, qualis eſt honoratio parentum; ergo petitur principium. Quare a primo ad ultimum illæ operationes ſunt bonæ moraliter, & honeſtæ, quæ conformes ſunt ultimo fini naturæ rationalis, & ad illum naturam rationalem perducunt; hujuſmodi ſunt operationes conformes voluntati divinæ: Sicut in Deo operationes moraliter bonæ, honeſtæ, ac laudabiles dicuntur, quæ ſunt conformes fini ipſius Dei, ut eſt amor ſuimet: Et e converſo operationes inhoneſtæ, & moraliter malæ ſunt, quæ a fine ultimo naturam rationalem retrahunt; hujuſmodi ſunt operationes difformes voluntati divinæ: cum peccatum ex D. Thom. 1. 2. q. 19. dicatur per deviationem ab ordine ad finem.

Habes demum, quod licet regula moralitatis ſit divina voluntas, & conformitas ad finem ultimum naturæ rationalis, tam relate ad operationes morales, ac rectas Dei, quam creaturæ rationalis; illud tamen intereſt inter operationes morales Dei, & creaturæ, quod Deus ſi conformiter ad finem ſuum operetur, meretur laudem, ſed non præmium, cum non habeat quid ſuperius, a quo poſſit præmiari; & ſi per impoſſibile operaretur difformiter, dignus eſſet vituperatione: pœnam tamen exigeret ſimul, & non exigeret: exigeret, nam eo ipſo, quod peccaret, non eſſet Deus, atque adeo ſuperiorem haberet, a quo poſſet puniri; non exigeret vero, quia non haberet ſuperiorem; Contra vero creatura rationalis operando conformiter, aut difformiter ad finem ſuum, meretur etiam præmium, aut pœnam. Præterea Deus, quia non habet finem ultimum a ſe diſtinctum, quando operatur honeſte, hoc eſt conformiter ad proprium finem, & ju-

xta exigentiam, quam habet a propria natura, non obligatur rigoroſe a regula honeſtatis, ſed phyſice, imo & metaphyſice neceſſitatur a ſeipſo: Contra vero creatura rationalis rigoroſe obligatur a ſua regula honeſtatis, nempe a lege æterna per dictamen conſcientiæ manifeſtata.

VI. Objic. primo. Lex æterna Dei prohibens v. gr. furtum non conſtituit, ſed ſupponit harum actionum inhoneſtatem; ergo male dicitur, quod inhoneſtas habeatur formaliter per difformitatem cum lege æterna. Conſequentia ſequitur; quia ſi conſtitueretur inhoneſtas operationum per hujuſmodi difformitatem, lex æterna conſtitueret ipſam inhoneſtatem, tanquam terminus difformitatis, eo pacto, quo terminus inæqualitatis conſtituit inæqualitatem. Antecedens itaque probatur. Nam furtum ideo a lege æterna prohibetur, quia eſt moraliter malum, & diſconveniens naturæ rationali; ergo antecedenter ad legem habetur malitia moralis per diſconvenientiam cum natura rationali.

Reſpond. diſtinguo antecedens. Lex æterna ſupponit inhoneſtatem in furto tantum fundamentaliter, & incomplete, concedo; formaliter & complete, nego antecedens, & conſequentiam. Ad probationem antecedentis, diſtinguo: ideo prohibetur furtum, quia antecedenter ad prohibitionem eſt malum moraliter exigitive, & incomplete, concedo: formaliter, & complete, nego antecedens, & diſtinguo eodem modo conſequens. Quare lex æterna ſupponit in odio Dei exigentiam ut prohibeatur, quam ſolent appellare prohibenditatem; hæc autem exigentia non eſt malitia moralis completa, & formalis, quia actus non intelligitur formaliter inhoneſtus, & devians ab ordine ad finem ultimum, niſi per hoc, quod ſit contrarius legi prohibenti, juxta illud Apoſtoli: *Peccatum non cognovi, niſi per legem*: niſi enim prohiberetur furtum, non eſſet dignum pœna æterna: undenec deviaret a fine: quia quoties non habetur tranſgreſſio legis, non habetur demeritum pœnæ. Verum quia furtum ex ſe exigit eſſentialiter prohiberi, ideo ratione ſui habet ſolum incompletam, & radicalem inhoneſtatem identificatam cum ipſa prohibenditate: formalem vero, & completam habet ab ipſa actuali prohibitione.

VII. Quod ſi quæras, in quo fundetur iſta eſſentialis exigentia in odio Dei, e. g. ut prohibeatur: Reſpond. immediate, & formaliter fundari in propria ipſius natura, quæ ſecundum ſe præſefert imperfectionem; radicaliter vero, & ultimate in natura divina, quæ, utpote perfectiſſima, exigit prohibere odium Dei, & per denominationem ab hac exigentia activa denominatur extrinſece odium Dei paſſive exigens prohiberi; Ad eum modum, quo quia Deus exigit cognoſcere creaturas, creaturæ dicuntur eſſentialiter exigere, ut cognoſcantur a Deo per denominationem extrinſecam ab exigentia intellectus divini. Sic etiam dicimus, idcirco poſſe poni hominem v. g. non vero chimæram, quia Omnipotentia utpote perfectiſſima exigit poſſe ponere quodcumque ex ſuo conceptu præſefert perfectionem, ut eſt homo, non vero quod præſefert imperfectionem, ut eſt chimæra; & ideo in Metaphyſicis diximus, cauſalem a priori, quare chimæra non poſſit a Deo poni, eſſe, quia Omnipotentia eſt perfectiſſima, & chimæra non eſt effectus procedens a potentia perfectiſſima; tenet enim a priori; ideo chimæra non poteſt poni, quia Omnipotentia, utpote perfectiſſima, non poteſt illam ponere; a poſteriori autem cognoſcimus, Deum poſſe ponere hominem, non vero chimæram, quia homo ex ſuo conceptu præſefert perfectionem, non vero chimæra. Unde hæc cauſalis, Ideo Deus non poteſt ponere chimæram, quia eſt imperfecta, eſt cauſalis a poſteriori, perinde ac ſi dicatur, ideo datur ignis, quia datur fumus. Pariformiter nunc dicimus, cauſalem a priori, cur Deus nequeat præcipere odium Dei, imo exigat illud prohibere, eſſe, quia voluntas divina eſt perfectiſſima, & odium Dei de ſe ſonat imperfectionem indignam, quam Deus velit, & præcipiat: hanc vero cauſalem, Ideo Deus non poteſt præcipere odium Dei quia eſt imperfectum, eſſe cauſalem a poſteriori; & conſequenter exigentia in odio Dei, ut prohibeatur, ultimate fundatur in natura, & volitione Dei perfectiſſima, quæ exigit illud prohibere, & per denominationem ab hac exigentia divina dicitur odium Dei habere exigentiam paſſivam, ut prohibeatur. Quod autem in Deo ſit exigentia prohibendi odium, non vero amorem Dei, cognoſcimus a poſteriori inſpiciendo naturam odii, & amoris; illud quippe præſefert imperfectionem, hic perfectionem; ſicuti quod non poſſit Omnipotentia producere chimæram, poſſit vero hominem, dignoſcimus a poſteriori ab ipſa natura chimæræ, & hominis.

VIII. Objic. 2. Si Regula moralitatis eſſet lex æterna, omnis actio moraliter ma-

la,

la, & inhoneſta ideo eſſet formaliter inhoneſta, quia eſt prohibita, ac proinde univerſim omnia eſſent mala, quia prohibita, nec daretur aliquid prohibitum, quia malum. Sequela eſt abſurda: omnes enim docent, multa eſſe mala, quia prohibita, ut eſt comeſtio carnis die Veneris; multa vero eſſe prohibita, quia mala, ut eſt mendacium, odium Dei, &c. ergo antecedenter ad prohibitionem actio eſt moraliter mala, & inhoneſta per ſolam diſformitatem naturæ rationali.

Reſpondeo, omnia eſſe mala moraliter, & inhoneſta formaliter, & complete ratione prohibitionis: quando autem communiter dicitur, alia eſſe mala, quia prohibita, alia prohibita, quia mala, ſenſus eſt, alia eſſe ſolum formaliter mala, quia prohibita, quin tamen eſſentialiter exigant prohiberi, ut eſt comeſtio carnis; alia vero eſſe prohibita, quia mala fundamentaliter, & incomplete, ſeu quia eſſentialiter exigunt prohiberi, ut eſt mendacium. Unde malitia moralis fundamentaliter habetur ab ipſa natura aliquarum operationum, quæ exigunt prohiberi, quamvis per denominationem extrinſecam ab exigentia activa, quam habet Deus prohibendi illas; malitia vero formaliter, & complete moralis ſemper habetur per ipſam prohibitionem Dei æternam.

IX. Ubi adverte, comeſtionem v. g. carnis non eſſe moraliter malam, præciſe quia prohibetur a Pontifice, ſed quia quando prohibetur a Pontifice, prohibetur etiam a lege æterna Dei; & polygamia v. g. quæ olim permittebatur, & nunc a Deo immediate prohibetur contingenter, ita ut poſſet non prohiberi, eſt mala moraliter complete per ipſam Dei prohibitionem: & idem dicas de odio Dei, quod exigit eſſentialiter prohiberi. Quod ſi per impoſſibile odium Dei non prohiberetur, per locum intrinſecum ſequeretur, quod non eſſet complete moraliter malum, quia non deviaret hominem ab ultimo fine, quamvis ex altera parte per locum extrinſecum ſequeretur, quod eſſet etiam complete malum moraliter, cum neceſſario exigat prohiberi; unde utraque pars contradictionis ſequeretur; Quod debent adverſarii dicere in quacunque ſententia, ſi fiant hypotheſes impoſſibiles.

X. Objic. ultimo: Quamvis Deus non poſſit præcipere odium ſui v. g. at non neceſſitatur neceſſitate quoad exercitium illud prohibere; atqui ſi non prohiberet, adhuc eſſet moraliter malum complete, & fugiendum: ergo malitia moralis non habetur complete per legem æternam prohibentem. Major probatur, quia Deus non neceſſitatur ab objecto creato; quare ſicuti libere amat creaturam, punit peccatorem, &c. ita libere prohibet peccatum libertate ſaltem exercitii, ſi minus ſpecificationis.

Reſp. primo, nego majorem; ſicut enim intellectus divinus neceſſitatur neceſſitate exercitii ad cognoſcenda objecta creata, quia actu cognoſcere eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, ita pariter neceſſitatur divina voluntas ad odio habendum, & prohibendum peccatum, quia pariter eſt perfectio ſimpliciter ſimplex actu illud odiſſe, & prohibere. Verum quidem eſt, non eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem in voluntate divina actu amare creaturam amore efficaci, quo determinetur ad illam ponendam, cum hoc deroget Aſeitati; & ideo ex ſuo conceptu non eſt magis perfectus Deus, ſi amet, ac ponat, quam ſi non amet creaturas. Contra vero ſicut ex ſuo conceptu intellectus divinus concipitur magis perfectus, ſi actu cognoſcat creaturas, ita voluntas divina concipitur magis perfecta, ſi actu odio habeat, & prohibeat peccatum. Et diſparitas ulterior eſt, quia nulla creatura eſt bonum maximum, quæ poſſit neceſſitare Deum ad amorem ſui; at peccatum eſt malum ex ſua ratione maximum, quatenus eſt incompenſabile per quodvis bonum creatum; & ideo tenetur Deus illud odiſſe, & prohibere. Adde, multos apud Lumbier de volitione Dei num. 221. docere, quod Deus neceſſitetur neceſſitate exercitii ad amorem complacentiæ erga creaturas poſſibiles; quod docuit D. Thom. 1. p. quæſt. 37. art. 2. ubi dixit: *Sicut Pater dicit ſe, & omnem creaturam Verbo, quod genuit; ita diligit ſe, & omnem creaturam Spiritu Sancto*: cum autem neceſſario dicat Verbo creaturam omnem, ita neceſſario diligit creaturas omnes, in quantum poſſibiles, amore ſcilicet complacentiæ; idque conſonat iis, quæ diximus diſput. ſuperiori, quæſt. 5. negando poſſibilem in Deo puram omiſſionem liberam.

Reſpond. ſecundo, tranſmiſſa majore, nego minorem; ſi Deus non prohiberet actu odium ſui, illud non eſſet contra obligationem provenientem a lege æterna, & per dictamen conſcientiæ promulgatam; Unde non eſſet moraliter malum complete, & formaliter deviando ab ordine ad ultimum finem, ſed ſolum incomplete, exigitive, & fundamentaliter. Quare dictamen conſcientiæ tunc dictaret, odium Dei eſſe quidem malum, non tamen ex obligatione fugiendum, at-

que adeo non complete malum; proinde qui Deum odiſſet in ea hypotheſi, non eſſet dignus vituperio, & pœna formaliter, ſed ſolum radicaliter, cum non ſit dignus vituperio, & pœna, qui non operatur contra obligationem, eſto nec eſſet dignus laude, cum laus non oriatur ex quacumque operatione elicita, abſque obligatione, puta ex actu indifferenti, licet vituperium haberi non poſſit, niſi ex operatione contra obligationem,

QUÆSTIO II.

Utrum honeſtas, & inhoneſtas ſit eſſentialis, & intrinſeca actibus Moralibus?

I. TRes ſunt hac in re opiniones. Prima Scoti, Bonav. Vaſq. 1. 2. diſp. 55. cap. 2. pro qua citatur etiam Cajet. 1. 2. qu. 19. ar. 1. docentium, actus morales eſſe accidentaliter honeſtos, aut inhoneſtos; unde fit, poſſe eundem actum tranſire de bono in malum, & contra; v. gr. jejunium ex amore temperantiæ, ſi accedat prohibitio, evadit malum, & recedente prohibitione, eſt bonum. Secunda quorumdam Thomiſtarum apud eundem Vaſq. putantium, ſolum actus honeſtos eſſe eſſentialiter honeſtos, cum debeant amare honeſtatem ex motivo honeſtatis; actus vero malos non eſſe eſſentialiter inhoneſtos, & malos; Nam qui v. gr. ambulat contra prohibitionem, ponit actum malum, etiamſi non ponat ambulationem ex motivo inhoneſtatis, ſeu quia eſt prohibita; cum ſit ſatis ad malitiam contrahendam, ſi ponatur ambulatio, quæ apparet prohibita; recedente vero prohibitione, ambulatio deſinit eſſe mala; unde non eſt mala eſſentialiter. Tertia ſententia Capreoli, Suar. diſp. 8. de actibus humanis, ſect. 3. Eſpar. Mauri docet, non ſolum actus bonos eſſe eſſentialiter bonos, eo quod debeant ferri in objectum honeſtum ex motivo honeſtatis, ſed etiam malos eſſe eſſentialiter malos; quamvis non debeant tendere in objectum inhoneſtum ex motivo inhoneſtatis, ſed quia debent repudiare honeſtatem, & ex intrinſeca tendentia reniti motivo honeſtatis allicienti voluntatem ad ſui amplexum. Sicut enim actus liber proſecutivus v. g. intemperantiæ debet amplecti unum bonum, nempe delectabile intemperantiæ, repudiando aliud bonum incompoſſibile, puta temperantiæ, contranitendo illi intrinſeca tendentia, quin debeat aut bonum temperantiæ odiſſe, aut proſequi intemperantiam ex hoc motivo, quod opponatur bono honeſto temperantiæ, juxta dicta q. 4. diſputationis antecedentis, cum de libertate intrinſeca actui; ita actus malus, quo quis vult ambulationem prohibitam, proſequitur ambulationem, quæ ſub prohibitione apparet inhoneſta intrinſece, contranitendo, & repudiando bonum honeſtum, quod relucet in omiſſione ambulationis; quin debeat aut honeſtatem hanc formaliter odiſſe, aut ambulationem prohibitam proſequi ex motivo inhoneſtatis, ſeu quia eſt prohibita, & cum formali contemptu legis: Quam ſententiam, loquendo de actibus internis, exiſtimo veriorem. Sit itaque

II. Prima concluſio. Actus voluntatis honeſtus eſt eſſentialiter, & intrinſece bonus, & honeſtus: ut proinde nullus actus honeſtus poſſit honeſtatem exuere.

Prob. Ad hoc ut actus ſit honeſtus, non ſolum debet proſequi objectum, quod, ſpectatis omnibus, ſit honeſtum, & conforme legi æternæ ſive præcipienti, ſive conſulenti, ſive permittenti, ſed etiam debet illud proſequi ex hoc motivo, quia eſt honeſtum, & conforme legi Divinæ; atqui actus attingens honeſtatem ex motivo honeſtatis eſt eſſentialiter honeſtus, nec poteſt honeſtatem exuere, cum non poſſit exuere tendentiam illam ſibi intrinſecam, ut patet; ergo actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus. Minor eſt certa: Major communiter admittitur a Philoſophis moralibus, & Theologis cum D. Thom. 1. 2. quæſt. 19. art. 7. ad 3. contra Medinam apud Coninck diſp. 3. d. 4. Ex Philoſopho enim 2. Eth. 4. ut notat Scotus apud Vaſq. 1. 2. diſp. 12. c. 2. tria requiruntur, ut actio ſit ſtudioſa. Primo quod fiat ex ſcientia. Secundo, quod fiat ex electione, & libere. Tertio quod fiat propter ipſum, hoc ex eſt amore honeſtatis; ac proinde qui v. gr. reddit, quod debet, ſed non ex amore juſtitiæ, facit quidem juſtum, ſed non juſte. Ratio a priori eſt, quia, ut notat D. Dionyſ. de Divinis Nominibus cap. 4. *Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus*; ergo ut actus ſit bonus, non ſolum debet bonitatem proſequi, ſed etiam ex motivo honeſtatis; ſeu non ſolum debet velle objectum, quod non apparet prohibitum, ſed debet etiam illud ex hoc motivo velle, quia eſt conforme legi Divinæ, ſaltem permittenti: Sicut in logicis cum Philoſopho di-

dicimus, actum ſcientiæ, utpote perfectum, non ſolum debere aſſentiri objecto neceſſario, ſed etiam debere exercite reflexe dicere, quod non poſſit res aliter ſe habere.

Confirm. ex Coninck, quia aliter ſi velles ſublevare miſeriam pauperis, ut tibi deinde inſerviat, & non ex motivo honeſtatis, adhuc poneres actum honeſtum, quod nemo dixerit; etenim quamvis actio illa ſit permiſſa a lege Divina, ſi tamen non fiat ex hoc motivo, quod ſit conformis legi Divinæ, erit actio indifferens, non honeſta.

III. Objic. ex Medina. Si quis velit amare Deum, & non ex motivo, quod hoc ſit conforme legi Divinæ id præcipienti, adhuc ponit actum honeſtum, & bonum; ergo, ut ponatur actus bonus, ſatis eſt, quod ponatur actus de ſe honeſtus, & legi Divinæ conformis, quin debeat poni ex motivo honeſtatis.

Confirm. 1. Quia alias ruſtici fere nunquam elicerent actus honeſtos, cum non reflectant ſuper actuum honeſtatem.

Confirm. 2. Quia actus eſt inhoneſtus præciſe per hoc, quod appareat inhoneſtus, & diſformis legi Divinæ, etiamſi non ponatur ex motivo inhoneſtatis, & quia prohibetur, adeoque cum contemptu formali legis; ergo etiam actus honeſtus erit honeſtus præciſe, quia apparet conformis legi Divinæ illum ſaltem permittenti, etiamſi non ponatur ex amore honeſtatis.

Reſp. 1. Aliud eſſe ponere actum honeſtum, aliud ponere actum honeſte; ſicut ex Phil. 2. Eth. 4. apud Vaſquez loc. cit. aliud eſt operari juſtum, aliud operari juſte: operari honeſte fert operari ex motivo honeſtatis, ut operari juſte eſt operari ex motivo juſtitiæ; proinde ad hoc ut quis operetur honeſte, non ſatis eſt, quod ponat actum de ſe honeſtum, niſi illum ponat ex motivo honeſtatis, quia bonum ex integra cauſa. In forma diſtinguo antecedens: amans Deum, & non ex motivo honeſtatis, ponit actum honeſtum honeſte, nego; honeſtum, ſed ita ut non operetur honeſte, conc. antec. nego conſequentiam.

Reſp. tamen 2. cum Coninck, objecta aliquarum virtutum eſſe honeſta eſſentialiter, ita ut non poſſint male appeti, ut ſunt objecta virtutum Theologalium; & ad proſecutionem horum objectorum non requiritur, quod ex motivo honeſtatis ponantur, cum habeant de ſe honeſtatem; alia vero objecta virtutum non ſunt eſſentialiter honeſta, cum poſſint & bene, & male appeti: v. gr. adæquatio juris alieni, quod eſt objectum juſtitiæ, poteſt appeti ex fine malo, puta ut inducatur creditor ad peccatum: hinc relate ad hæc tantum objecta, ut actus ſit honeſtus, poni debet ex motivo honeſtatis propter rationes adductas. In forma, tranſmiſſo antecedente, diſtinguo conſequens: ut ponatur actus bonus eſſentialiter honeſtus, non debet poni ex motivo honeſtatis, tranſmitto conſequentiam, non eſſentialiter honeſtus, nego conſequentiam.

Ad primam confirmationem; quamvis ruſtici non advertant ſignate ad motivum actus boni, at exercite ex motivo honeſtatis operantur: Si enim interroges ruſticum, quare ſolvis debitum? Reſpondet, quia ſic ſatisfit obligationi, & legi naturali, & ſic decet virum probum.

Ad ſecundam confirmationem, diſparitas eſt, quia malum ex ſingulis defectibus, bonum ex integra cauſa; unde multo minus requiritur, ut actus ſit inhoneſtus, quam honeſtus.

IV. Secunda concluſio. Actus voluntatis mali, & inhoneſti ſunt etiam eſſentialiter inhoneſti, ita ut nequeant inhoneſtatem exuere.

Prob. Actus inhoneſtus ex ſua eſſentiali, & intrinſeca tendentia reſiſtit obligationi, quam dictamen conſcientiæ proponit, ſeu reſiſtit bono honeſto, quod relucet in omiſſione actus prohibiti, in obedientia ſcilicet legi prohibenti actum; atqui actus ex ſua intrinſeca tendentia reſiſtens obligationi eſt eſſentialiter inhoneſtus; ergo univerſim actus inhoneſtus eſt eſſentialiter inhoneſtus. Minor eſt certa; inhoneſtas enim in hoc conſiſtit, quod habeatur diſformitas cum lege æterna; actus autem eſſentialiter, & intrinſece reſiſtens obligationi eſt eſſentialiter diſformis legi æternæ, & conſequenter actus eſſentialiter, & ex intrinſeca tendentia reſiſtens obligationi eſt eſſentialiter inhoneſtus. Major, in qua eſt difficultas, probatur iiſdem prorſus rationibus, quibus oſtendimus, actum liberum eſſe eſſentialiter liberum, atque ita proſequi bonum A, ut ex intrinſeca ſua tendentia reſiſtat bono B incompoſſibili, veluti dicendo, Volo bonum A, quamvis incliner etiam ad B, quod repudio. Probatur inquam major, quia qui inhoneſte operatur, libere operatur, proſequendo objectum prohibitum delectabile, & præferendo illud bono honeſto; ſed qui libere operatur proſequendo bonum A, & præferendo illud bono B, ex eſſentiali tendentia reſiſtit poſitive bono B; ergo qui inhone-

honeſte operatur proſequendo bonum prohibitum, & præferendo illud bono honeſto, ex intrinſeca tendentia actus reſiſtit bono honeſto, ſeu obligationi, & veluti dicit, Volo bonum delectabile prohibitum, quamvis inclinetur ad bonum honeſtum relucens in obediendo legi.

Quod autem hujuſmodi reſiſtentia ſit poſitiva, non negativa, conſtat ex dictis, cum de libertate actui intrinſeca; præſertim quia habitus in voluntate non dantur ad hoc, ut adjuvent ad bonum proſequendum, quia ad id voluntas natura ſua determinatur; ſed ad hoc, ut poſſit cum minori conatu voluntas ſuperare difficultatem, quam patitur reſiſtendo allicientiæ in oppoſitum; ergo reſiſtentia eſt poſitiva, utpote quæ indiget habitu, a quo cauſetur. Et ratio a priori eſt, quia omnis reſiſtentia adverſus inclinationem naturalem eſt reſiſtentia poſitiva; v. gr. brachium dum reſiſtit gravitati, ne deſcendat deorſum, debet reſiſtere poſitive; aliter inclinatio gravitatis ad deſcenſum poneret actum ſecundum ſuum; ergo cum voluntas magis inclinetur ad bonum, quam grave ad centrum, dum reſiſtit bono honeſto, proſequendo bonum delectabile prohibitum, debet poſitive reſiſtere per conatum intrinſecum actui; eo modo, quo actus opinionis intrinſece reſiſtit motivo in contrarium: & conſequenter inhoneſtas eſt actui eſſentialis, & intrinſeca.

V. Hinc habes 1. actus inhoneſtos aliquando eſſe inhoneſtos ex hoc, quod proſequantur objectum prohibitum, quia prohibitum, & cum formali contemptu legis prohibentis, & in hoc caſu non dubitatur, inhoneſtatem eſſe eſſentialem: aliquando vero inhoneſtos, quia proſequuntur objectum, quod apparet prohibitum, licet non quia prohibitum: & in hoc caſu dicimus, inhoneſtatem eſſe eſſentialem ratione prælationis liberæ boni delectabilis bono honeſto, contranitendo poſitive obligationi, & allicientiæ, quam habet voluntas ad proſequendam honeſtatem, quæ habetur in obediendo legi.

Habes 2. diviſionem actuum voluntatis in honeſtos, & inhoneſtos eſſe diviſionem generis in ſpecies, ſeu ſubjecti in accidentia, ut explicavimus, cum de libertate actui intrinſeca.

Habes 3. actum indifferentem in individuo, de quo dicemus quæſtione ſequenti, eſſe pariter eſſentialiter indifferentem, nec poſſe evadere aut honeſtum, aut inhoneſtum. Si enim actus honeſti, & inhoneſti ſunt eſſentialiter tales, ſemper ſunt tales; ergo non poſſunt prius eſſe indifferentes, & deinde evadere honeſti, aut inhoneſti: Quare volitio ambulationis v. gr., quæ apparet permiſſa, & non prohibita, ſi fiat ex motivo honeſtatis, ſeu ex motivo, quod ſit conformis voluntati Divinæ illam permittenti, eſt actus eſſentialiter honeſtus ex eſſentiali tendentia in honeſtatem; Quod ſi eadem ambulatio appareat prohibita, volitio illius reſiſtens obligationi ex intrinſeca tendentia actus eſt eſſentialiter inhoneſta, Denique ſi ambulatio non appareat prohibita, nec ponatur ex motivo honeſtatis, nec appareat obligatio, quod debeat poni ex motivo honeſtatis, tunc volitio ambulationis eſt actus moralis eſſentialiter indifferens in individuo; moralis quidem, quatenus advertit ad legem permittentem; indifferens vero, quia nec proſequitur honeſtatem ex motivo honeſtatis, nec reſiſtit ulli obligationi.

Habes 4. actiones externas denominative liberas poſſe ſucceſſive eſſe honeſtas, aut inhoneſtas, aut indifferentes; atque adeo poſſe honeſtatem exuere, & inhoneſtatem. Nam ſi quis v. gr. jejunet ex motivo temperantiæ, & deinde jejunet ex motivo vanæ gloriæ, aut quando jejunium prohibetur, actio iſta externa jejunandi tranſit de bona in malam moraliter; & ſi fiat ex motivo indifferenti, erit indifferens, dummodo non appareat prohibita. Ratio eſt, quia actio externa non habet eſſentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus: ergo ſicut poteſt tranſire de libera in non liberam, & e contra, ut ſupra diximus, ita etiam de honeſta in inhoneſtam, & e contra.

VI. Objic. 1. Si quis eliciat actum internum v. gr. religionis eſſentialiter bonum, & deinde advertat præcipi ſibi a Deo, ne amplius perſeveret in eodem actu, peccaret profecto, ſi in eo perſeveraret; ergo actus ille de bono in malum tranſiret, atque adeo honeſtas non eſt actui eſſentialis, nec inhoneſtas.

Confirm. quia poteſt idem actus amoris Dei, qui fit a viatore, eſſe meritorius, & ſi fiat a beato, non eſſe meritorius: Pariter idem peccatum, quod in viatore eſt demeritorium novæ pœnæ, non eſt tale in damnatis; ergo ſicuti poteſt idem actus tranſire de meritorio in non meritorium, poterit etiam de bono in non bonum.

Reſp. 1. per inſtantiam. Si quis eliciat actum perfectiſſimum amoris Dei, & deinde

de advertat præcipi ſibi a Deo, ne amplius perſeveret in eodem actu, peccaret, ſi perſeveraret; ergo poteſt actus perfectiſſimus amoris Dei tranſire in actum peccaminoſum; quod eſt impoſſibile: Idem dicas, ſi elicienti actum fidei ſupernaturalem præcipiatur, ne perſeveret in eo actu; etenim ſi perſeveraret, deberet ille actus fidei eſſe ſimul ſupernaturalis, & eſſe peccatum, cum tamen repugnet peccatum ſupernaturale. Admittit quidem Ripal. diſp. 47. nu. 17. poſſe aliquem actum eſſe ſimul bonum, & venialiter malum; ut ſi quis eodem actu velit vitare peccatum mortale ad vitandam inimicitiam cum Deo, & ſimul nolit vitare mendacium leve ad conſervandam amicitiam cum homine; in quo caſu actus hic cæteroqui honeſtus, quatenus vult vitare mortale ad declinandam Divinam inimicitiam, eſſet etiam venialiter peccaminoſus, quatenus non vult vitare mendacium. Nihilominus communiter cum Platelio hic docent, actum ſupernaturalem ne venialiter quidem poſſe eſſe malum, quia malitia quantumvis levis non poteſt competere actui in ſubſtantia ordinis ſupernaturalis, & aliquo pacto divini: Immo docent etiam quamplures, ut dicemus in ultima quæſtione, actum ſupernaturalem non poſſe efficaciter imperari ab actu venialiter malo, quia actus ſupernaturalis debet procedere immediate ex illuſtratione, & inſpiratione ſupernaturali; aliter peccatum veniale eſſet initium ſalutis, & ſic initium ſalutis eſſet ex nobis juxta delirium Semipelagianorum. Sed quicquid ſit de hac doctrina, quam diſcutiemus loco laudato:

Reſp. 2. quod in caſu adducto, qui adverteret præcipi ſibi a Deo, ne amplius perſeveret in eodem actu religionis, ſi vellet perſeverare, non perſeveraret in eodem numero actu; nam prius eliciebatur ex motivo religionis, & ſimul ex motivo honeſtatis, ſeu quia eſt conformis legi Divinæ; deinde poſt præceptum non poſſet ex motivo honeſtatis elici; cum appareat legi Divinæ difformis.

Ad confirm. nego conſequentiam. Diſparitas eſt manifeſta, quia ad hoc ut actus ſit meritorius, non ſufficit quod proſequatur honeſtum qua honeſtum, ſed etiam debet eſſe a Viatore; ſicut etiam ut ſit demeritorius: quare mutato ſtatu viatoris ceſſat ratio meriti, aut demeriti; at ut ceſſet honeſtas, vel inhoneſtas, debet ceſſare intrinſeca tendentia actus.

VII. Objic. 2. ex Cajet. p. 2. q. 19. Si malitia, & inhoneſtas non eſſet actui accidentalis, quando quis committit actum peccaminoſum contra duplicem virtutem, puta furando rem ſacram, talis actus eſſet in duplici ſpecie malitiæ moralis eſſentialiter; hoc autem repugnat, non ſecus ac hircocervus, qui ſit in duplici ſpecie phyſica; ergo malitia eſt actui accidentalis; adeo ut ſicut idem ſubiectum poteſt ſuſcipere denominationes juſti, & ſapientis, quia iſtæ denominationes reponunt ſubjectum in duplici ſpecie accidentali; ita poſſit idem actus, qui ſit contra juſtitiam, & contra religionem, ut furtum rei ſacræ, eſſe tantum accidentaliter in duplici ſpecie malitiæ moralis.

Confirm. quia ſi actus inhoneſtus ex ſua intrinſeca tendentia reſiſteret prohibitioni, & præcepto, eo ipſo quilibet actus inhoneſtus eſſet contemptus formalis præcepti, quod nemo dixerit; nam ſi peccatum veniale eſſet contemptus formalis præcepti, eo ipſo eſſet mortale, non veniale.

Reſp. diſtinguo majorem: idem numero actus eſſet in duplici ſpecie ſubalterna, concedo; atoma, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam: Sicut homo, qui eſt animal rationale, eſt in duplici ſpecie phyſica ſubalterna, nimirum animalis, & intellectualis, cum utraque ſpecies ſit ſubalterna, ſeu genus ad diverſas ſpecies inferiores; Eſt tamen in una ſpecie phyſica atoma; Et amor v. g. Dei ſupernaturalis, qui eſt tam in ſpecie ſubalterna amoris Dei quam in ſpecie ſubalterna qualitatis ſupernaturalis, eſt in una ſpecie atoma phyſica: Ita furtum rei ſacræ eſt in duplici ſpecie morali ſubalterna, nimirum furti, & ſacrilegii, ſed in una tantum ſpecie morali atoma, nimirum furti ſacrilegi: idemque dicas de actu, qui ſimul eſſet v. gr. obedientiæ, & religionis, quando quis vult ex. gr. jejunare, ut ſatiſfaciat ſimul præcepto, & voto.

Ad confirm. nego ſequelam. Ad formalem contemptum legis non ſolum ſpectat tranſgredi legem obligantem, ſed etiam id efficere, parvi ducendo explicite, & ſignate ipſam legem; atqui poteſt homo legem tranſgredi actu reluctante obligationi, & honeſtati obedientiæ, quin ſignate parvipendat legem; Sicut poteſt quis negare Petro id, quod petit, quamvis non parvipendat ejus petitionem: ergo non omnis tranſgreſſio legis debet eſſe formalis contemptus illius. Et ſane Naboth negando Achab Regi vineam, non parvi faciebat petitionem

Re-

Regis, immo magni faciebat, ita ut diſpliceret, illam interponi; quamvis noluerit annuere, & vineam denegarit, ſolum exercite, virtualiter parvi pendendo ejus petitionem: Idem prorſus dicas de lege obligante ex. gr. ad jejunium, quæ poteſt magni fieri, & violari.

QUÆSTIO III.

Utrum ſit poſſibilis actus Moralis indifferens in Specie, vel in Individuo?

I. Dicitur actus moralis indifferens in ſpecie, qui ex objecto ſuo, præſcindendo a circumſtantiis, poteſt eſſe vel bonus, ſi præcipiatur, vel malus, ſi prohibeatur, ſecundum ſe tamen neque præceptus eſt, neque prohibitus, ſed ſolum permiſſus; ut eſt ex. gr. ambulatio per pomarium, aſpectus agri vernantis &c. Dicitur vero actus indifferens in individuo, qui non ſolum ex objecto, ſed etiam ſpectatis omnibus circumſtantiis neque ſit bonus, neque malus, neque præceptus, neque prohibitus, ſed ſolum permiſſus, ut eſt ex. gr. ambulare hic, & nunc per pomarium, quando intellectus advertit ad legem æternam, & voluntatem Dei, a qua nec appareat præcipi, aut ſuaderi; nec vetari, ſed ſolum permitti. Non eſt dubium, quod ſi hic idem actus permiſſus a lege æterna fiat ex hoc motivo, quia legi æternæ permittenti eſt conformis, eo ipſo ſit actus moraliter bonus, cum proſequatur quod eſt conforme legi æternæ ex motivo conformitatis, in quo conſiſtit honeſtas actus: At ſi ponatur hic actus permiſſus, ſed non ex hoc motivo, tunc dicitur eſſe actus moralis indifferens in individuo; dummodo hoc ipſum non prohibeatur a Deo, nimirum ponere actum permiſſum, & non ex motivo honeſtatis: nam ſi vera ſit opinio dicentium, dari legem naturalem non ponendi actum permiſſum, v. gr. ambulationem, quin ponatur ex motivo honeſtatis, tunc actus iſte, qui ſecundum ſpeciem, & ex objecto eſt indifferens, conſideratus in individuo erit malus moraliter, utpote non poſitus ex motivo honeſtatis, prout debet poni ex dictamine legis naturalis.

II. Prima itaque ſententia Scoti, & Gabrielis docet, actus ex objecto, & ſecundum ſpeciem non poſſe eſſe indifferentes, ſed eſſe vel bonos moraliter, ſi ſint conformes rationi, vel malos, ſi difformes; contra vero conſideratos in individuo, ſpectatis omnibus circumſtantiis, poſſe eſſe indifferentes, & pure permiſſos. Quare juxta ſententiam Scoti, ſi quis reddat v. gr. quod debet, exercet actum ex objecto ſuo conformem rationi, & bonum moraliter ſecundum ſpeciem ſuam; at in individuo talis actus eſt moraliter indifferens; neque enim eſt malus, cum non ſit contra legem æternam, neque bonus, ſeu honeſtus, cum non ponatur ex amore honeſtatis; quamvis enim reddendo, quod debetur, ponatur juſtum, non ponitur tamen juſte.

Secunda ſententia oppoſita D. Thom. 1. 2. quæſt. 18. art. 9., & aliorum cum Suar. de actibus humanis tract. 3. diſp. 9. Pallav., Eſpar., Granad., Mauro, quæſt. 18. docet, poſſe actus eſſe moraliter indifferentes ex objecto & ſecundum ſpeciem, non tamen in individuo; Sicut natura humana ſecundum ſe dicitur indifferens ad hanc, vel illam individuationem, non tamen prout eſt a parte rei; & ſicut natura v. g. animalis eſt indifferens ad hanc, vel illam differentiam ſpecificam, quatenus natura animalis eſt, non tamen a parte rei. Quare juxta D. Thomam, & Suarium, tollere feſtucam v. g. eſt actus ſecundum ſe indifferens ex objecto ſuo, & ſecundum ſpeciem, quamvis talis actus ſpectatus ſub his circunſtantiis hic, & nunc non ſit indifferens, ſed ſit vel bonus moraliter, ſi fiat ex hoc motivo, quod ſit conformis dictamini rationis, & legi æternæ permittenti, ita ut aliter non fieret; vel ſit moraliter malus, ſi non fiat ex hoc motivo; quia cum teneamur dirigere actus noſtros ad debitum finem, ſi non dirigamus, eo ipſo peccamus, & inhoneſte operamur.

Tertia ſententia communior inter Recentiores cum Atenſi, Bonav., Vaſq. parte 1., quæſt. 52. cap. 2. Martinonio diſp. 13. ſect. 10. docet, dari poſſe actus moraliter indifferentes tum in ſpecie, tum in individuo. Et ſane, quod ſaltem per accidens, videlicet ex opinione probabili, aut errore, dari poſſit actus indifferens in individuo, videtur negari non poſſe ab Auctoribus ſecundæ ſententiæ, qui quamvis velint, omnem actum deliberatum, qui non fiat ex amore honeſtatis, ſeu quia conformis legi æternæ ſaltem permittenti, eſſe malum moraliter, eo quod caret ordine ad debitum finem, videlicet ad bonum alicujus

vir-

virtutis, & ſit contra obligationem naturalem dirigendi omnia ad finem virtutis: At ſi quis ex opinione probabili ſententiæ oppoſitæ, aut ſaltem ex errore putet, non dari hanc obligationem, & tollat v. gr. feſtucam advertendo, quod id permittatur a lege æterna, quin tollat illam ex hoc motivo, quod hæc actio ſit conformis legi permittenti, tunc ponet actum indifferentem in individuo; Non enim poteſt hic actus eſſe malus; quia cum ex conſcientia probabili, vel erronea appareat, non dari obligationem dirigendi omnes actus noſtros poſitive ad finem virtutis, actus ille non erit contra dictamen conſcientiæ, atque adeo non erit malus moraliter; neque erit moraliter bonus, cum non proſequatur objectum ex amore honeſtatis, & quia conforme legi permittenti: proinde actus ille erit moraliter indifferens, non ſolum in ſpecie, ſed etiam in individuo. His præjactis

III. Dico 1. contra primam ſententiam: dantur actus, qui ſecundum ſpeciem ſuam, & ex objecto neque honeſti ſunt, neque inhoneſti, ſed indifferentes moraliter, quatenus eorum objectum eſt moraliter indifferens.

Prob. Illud dicitur objectum honeſtum, quod eſt conforme legi præcipienti, aut ſuadenti, ut colere Deum, ſervare caſtitatem; illud vero inhoneſtum, quod per legem æternam prohibetur, ut furari; atqui datur objectum, quod neque præcipitur, aut ſuadetur, neque prohibetur, ſed pure permittitur, ut ambulare per pomarium, fricare barbam &c. ergo datur objectum ſecundum ſe indifferens; & conſequenter dantur actus ſecundum ſpeciem ſuam, ſeu præciſe ex objecto moraliter indifferentes.

Confirm. Eo ipſo quod aliquod objectum ſuadetur, ut ſervare caſtitatem, ejus omiſſio neque præcipitur, neque prohibetur, neque ſuadetur, ut patet; ſed objectum, quod neque præcipitur, neque prohibetur, neque ſuadetur, non poteſt eſſe honeſtum, aut inhoneſtum, ſed eſt indifferens; ergo eo ipſo quod datur objectum, quod ſecundum ſe ſuadetur, datur conſequenter objectum, (nempe ejus omiſſio) quod ſecundum ſe eſt indifferens; ita ut actio deliberata ad hanc omiſſionem terminata ſit moraliter indifferens ſecundum ſpeciem ſuam, ſeu præciſe ex objecto volito.

Neque dicas, objectum honeſtum eſſe etiam illud, quod eſt conforme legi permittenti; omiſſio autem caſtitatis, quando ea omittitur per Matrimonium, eſt conformis legi permittenti; ergo ejus objectum non eſt indifferens, ſed honeſtum.

Nam contra eſt, quia ex Philoſopho 2. Eth. 4. apud Scotum, ſicut ad honeſtatem actus non ſatis eſt proſecutio objecti non prohibiti, ſed requiritur, ut id fiat ex amore honeſtatis; ita ad honeſtatem objecti non ſatis eſt, quod mere non prohibeatur, ſed requiritur etiam, quod ſit conforme rationi, & legi æternæ aut præcipienti, aut ſuadenti; & conſequenter objectum pure permiſſum non dicitur honeſtum, ſed indifferens. Quod ex eo patet, quia in tantum per Scotum actus poteſt eſſe moraliter indifferens in individuo, ſpectatis omnibus circumſtantiis, quia in individuo ſpectatus poteſt nec apparere prohibitus, nec præceptus, ſed pure permiſſus; ergo ſicut actus non dicitur honeſtus, ſed indifferens, ſi ſit pure permiſſus; ita objectum ſi ſit de ſe conforme legi pure permittenti, non erit honeſtum, ſed indifferens; indifferentia tamen præciſiva, non poſitiva, ſicut homo dicitur indifferens ad Petreitatem, & Pauleitatem, non poſitive, ſed præciſive.

IV. Dico 2. Probabile eſt, dari poſſe actum moralem indifferentem in individuo, non ſolum per accidens, & ex opinione probabili, ſeu ſaltem ex errore, quod non detur obligatio referendi ſignate omnes actiones noſtras ad finem virtutis, & operandi ſemper ex amore honeſtatis, ſed etiam per ſe, ita ut hujuſmodi obligatio probabiliter non detur.

Quod poſſit per accidens dari actus moralis indifferens in individuo modo explicato, videtur manifeſtum; nam ſi quis ex errore putet, non prohiberi mendacium ad ſalvandam vitam innocentis, certe mentiendo non peccabit formaliter, ſed ſolum materialiter ratione conſcientiæ erroneæ; ergo pariter ſi quis putet ex opinione probabili, (aut ſi velis etiam ex errore) quod tollere feſtucam, accedere ad ignem, non referendo hanc actionem in finem virtutis, non ſit malum, hic neque peccabit tollendo ſic feſtucam &c. atque adeo talis actio in individuo, ſeu ſpectatis omnibus circumſtantiis, non erit inhoneſta; neque hic operabitur honeſte, cum non ponat talem actionem ex amore honeſtatis; ergo ponet actum moralem indifferentem in individuo.

Quod vero probabiliter poſſit etiam per ſe dari actus moralis indifferens in individuo, probatur. Poteſt dari hujuſmodi a-

ctus, ſi re vera non detur obligatio referendi omnes actus noſtros ad finem virtutis, ſeu honeſtatis, hoc eſt ponendo illos præciſe, quia conformes ſunt legi æternæ ſaltem permittenti, & non prohibenti, ita ut aliter non fierent: atqui re vera hujuſmodi obligatio probabiliter non datur; ergo probabiliter dari poteſt per ſe actus moralis indifferens in individuo. Major conſtat. Nam ſi non detur ea obligatio, qui v. gr. accedit ad ignem, præciſe ut calefiat, advertendo, quod id per legem æternam non prohibeatur, nec præcipiatur, eo ipſo poneret actum moralem, qui neque honeſtus ſit, neque inhoneſtus, ſed indifferens. Minor itaque probatur, quia ſi daretur hujuſmodi obligatio, ea deberet eſſe lumine naturæ nota, & indubitata; atqui talis obligatio non eſt hujuſmodi: Plurimi enim Patres, & Doctores negant, illam dari cum Hieronymo, Nazianz., Scoto, Bonav., Vaſq., ex quorum opinione ſaltem ſequitur, quod ea obligatio ſit dubia: Quod ſi dubia ſit, eo ipſo non datur. Siquidem ex regula juris, In dubio melior eſt conditio poſſidentis: in caſu autem noſtro eſt in poſſeſſione libertas operandi, quæ proinde per hanc legem dubiam non debet coarctari. Aperte autem hujus ſententiæ aſtipulari videtur D. Hieron. ep. 89. ubi hæc habet. *Bonum eſt continentia; malum eſt luxuria: inter utrumque indifferens ambulare &c. ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam;* quod etiam docent Greg. & alii Patres apud Vaſq.

Confirm. quia ſi qua ratione probaretur, debere hominem operari ſemper ex motivo honeſtatis, probaretur indiviſim, debere ſemper operari ex motivo Charitatis; ſed hoc non admittitur; præſertim quia damnata eſt ab Alex. VIII. propoſitio illa dicens: *Omnis deliberata actio humana eſt Dei dilectio, vel Mundi; Si Dei, Charitas Patris eſt, ſi Mundi, concupiſcentia carnis, hoc eſt mala eſt;* ergo non datur obligatio operandi ſemper ex motivo honeſtatis. Probatur ſequela: In tantum non debet homo Dei amicus ſemper operari ex motivo perfectiſſimo Charitatis, (ſeu quia actio placet Deo ſumme bono, & dilecto) quia tale onus gratis imponitur, & ratio dictat, non male operari amicum Dei, etſi non operetur ex motivo perfectiſſimo charitatis; atqui ratio pariter dictat, hominem non male operari, etſi non operetur ex motivo honeſtatis, quando operatur ex motivo permiſſo, puta ſi ambulet per pomarium, ex eo quod hoc ſit utile ſanitati; quamvis non ex hoc motivo, quod talis ambulatio non ſit illicita; ergo utrobique par ratio. Certe non minus homo, qua homo ordinatur ad Deum, tanquam ad primam regulam morum, quam amicus Dei qua talis ordinatur ad Deum, ut primum bonum, & ſumme amabilem: Atqui Dei amicus non dicitur male ſemper operari, quoties non operatur ex motivo perfectiſſimo, quod placeat Deo ſumme dilecto; ergo neque dicetur homo ſemper male operari, quoties non operatur ex motivo honeſtatis, ſeu ex hoc motivo, quod actio non ſit illicita, ſed conformis primæ regulæ morum. Satis enim eſt, quod non appareat illicita, quin requiratur, quod quatenus talis ametur, ut actio non ſit mala moraliter.

V. Objic. 1. ex Eſparza putante, ne per accidens quidem evenire poſſe, quod actus aliquis ſit moraliter indifferens in individuo: In tantum poſſet eſſe per accidens indifferens talis actus, in quantum aliquis aut probabiliter putaret, aut non adverteret, adeſſe obligationem ponendi operationem permiſſam ex amore honeſtatis, ſeu ex hoc motivo, quod ſit licita, aliter non poſiturus: atqui hujuſmodi inadvertentia, & error non eſt practice poſſibilis; ergo ne per accidens quidem eſt poſſibilis actus moralis indifferens in individuo. Minor probatur: ſicut practice non eſt poſſibile, aliquem operantem humano modo invincibiliter ignorare, ſe eſſe hominem ratione præditum, ita nec poteſt invincibiliter ignorare, ſe debere operari humano modo, & rationabiliter, ſeu conformiter ad primam regulam honeſtatis, quæ fert operari ex motivo ipſius honeſtatis.

Confirm. quia quamvis ſpeculative loquendo videatur poſſibilis actus, in quo conſcientia ſit perplexa, & judicet tam peccare hominem, ſi omittat ver. gr. ſacrum ad aſſiſtendum ægroto, quam ſi audiat ſacrum, & non aſſiſtat ægroto; at practice non eſt poſſibilis hujuſmodi actus, quia ex una parte iſte peccaret: nam ex Apoſt. *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ſeu quod non eſt ex credulitate, quod non ſit peccatum; ex altera parte non peccaret, quia nemo peccat omittendo, quod non poteſt non omittere; in caſu autem adducto non poteſt homo non omittere aut auditionem ſacri, aut aſſiſtentiam ægroto; unde non peccaret, ſi alterutrum omitteret; ergo neque practice erit poſſibilis caſus, quo quis huma-

ma-

mano modo operetur, & non advertat ad obligationem operandi humano modo, & conformiter ad rationem, quia ſimul adverteret ad regulam honeſtatis, quatenus humano modo operaretur, & ſimul non adverteret, quia non adverteret ad obligationem conformando ſe primæ regulæ honeſtatis.

Reſp. nego minorem. Ad probationem dico cum Vaſquio cap. 7. hominem operari rationabiliter, ſeu conformiter ad rationem per hoc, quod advertendo ad dictamen conſcientiæ, & ad regulam rationis, nihil ponat rectæ rationi contrarium; operari enim poſitive ex amore honeſtatis eſt quidem bonum, & laudabile, ſed ejus omiſſio non eſt rectæ rationi contraria; cum id non præcipiatur, ſed ſolum ſuadeatur a recta ratione: ſicuti nec præcipitur, ſed ſolum ſuadetur operari ſemper ex fine perfectiſſimo charitatis. Quare concedimus, operantem humano modo advertere ad regulam honeſtatis, & ad obligationem, quam fert ea regula, & dictamen conſcientiæ; negamus tamen, regulam honeſtatis obligare ad operandum ſemper ex motivo honeſtatis; ſicut non obligat ad operandum ſemper ex motivo Charitatis, ſed ſolum obligat, ne quid ponatur difforme tali regulæ. Adde, quod etiamſi detur hæc obligatio operandi ſemper ex motivo honeſtatis; at non videtur, quare non poſſit invincibiliter ignorari, ut poteſt e. g. ignorari obligatio ad non mentiendum; quod ſatis eſſet, ut detur per accidens actus moralis indifferens in individuo.

Ad confir. omiſſo antecedente, nego ſuppoſitum conſequentis; videlicet obligationem ortam ex regula honeſtatis, ad quam homo advertit, quando humano modo operatur, eſſe, quod poſitive ſe conformet tali regulæ, operando ex amore honeſtatis; cum ſatis ſit, ſi ſe non difformet; Aliter recurrit, quod ſi ea obligatio aſſumatur ab Adverſariis, non poſſet impugnari qui diceret, dari naturalem obligationem operandi ex fine perfectiſſimo, & propter Deum etiam ſumme dilectum; cum tamen certum ſit, non omnes Virtutes Deum attingere.

Objic. 2. ex Mauro quæſt. 28. Actus moralis carens debito ordine ad finem ſuum, & ad ſuam regulam eſt illicitus, & peccaminoſus, ut patet; ſed qui v. g. accederet ad ignem advertens ad conſcientiæ dictamen, & ad regulam honeſtatis, & cognoſcendo, quod id permittatur, vellet accedere præciſe ex motivo commoditatis, non honeſtatis, eo ipſo poneret actum, qui careret ordine debito ad ſuum finem; ergo poneret actum moraliter malum. Prob. min. Nam operatio eo ipſo ac non ordinatur poſitive ad primam regulam honeſtatis, caret ordine debito ad talem regulam, & ad finem morum, ſeu actionum moralium; ſed quoties non fit ex motivo honeſtatis, tunc non ordinatur poſitive ad talem regulam; ergo caret ordine debito ad talem finem. Major hæc, quod ſcilicet ordo poſitivus ad primam regulam ſit debitus, prob. primo ex Aug. qui lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione cap. 18. hæc habet. *Voluntas mirum ſi poſſit in medio quodam conſiſtere, ut nec bona, nec mala ſit; aut enim juſtum diligimus, & bona eſt; & ſi magis, magis bona, ſi minus, minus bona, aut ſi omnino non diligimus, non bona eſt. Quis vero dubitet dicere, voluntatem nullo modo juſtitiam diligentem non modo eſſe malam, ſed peſſimam voluntatem?* Quibus verbis Auguſtinus docet eſſe indubitabile, quod actus non elicitus ex amore honeſtatis non ſolum ſit malus, ſed peſſimus. Secundo probatur ex axiomate D. Dion. *Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus*; ergo actus, qui non eſt ex amore honeſtatis, cum careat hoc ordine, ratione cujus actus eſt bonus, eo ipſo non eſt bonus, ſed malus. Tertio quia actui artificiali debetur ordo poſitivus ad finem artis, unde peccat contra regulam artis, qui ponit actum tali regulæ difformem; ergo etiam actui morali debetur ordo poſitivus ad finem moralem. Quarto, artifex, qui ponit opus inutile ad finem artis, peccat contra artem; v. g. ſi Sutor conficiat calceum ineptum ad calceandum; ergo etiam agens morale, ſi ponat actum moralem inutilem ad finem, ad quem agentia moralia ordinantur, ponit actum malum, & peccat contra moralitatem. Quinto quia omnis actus moralis otioſus eſt peccatum, ut conſtat ex illo Chriſti Domini Mat. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die Judicii.* ubi Interpretes Sacri communiter docent, omnes actus otioſos eſſe peccata; actus autem indifferens eſt otioſus; quia otioſum eſt, quod eſt inutile ad finem; actus autem moralis, qui non eſt bonus, eſt omnino inutilis ad finem moralitatis, ſeu honeſtatis; ergo omnis actus, qui putatur indifferens, eſt malus moraliter. Hinc Greg. Hom. 6. in Evang. loquens de verbo otioſo dicit otioſum eſſe, *Quod aut honeſtate rectitudinis, aut ratione juſtæ utilitatis caret.*

Ber-

Bernardus, *Quod nullam habet rationabilem cauſam*: Origenes, *Quod neque boni, neque mali aliquid agit*, & Baſilius, *Quod ad propoſitum in dominio uſum non facit*.

Reſp. actum moralem ſufficienter ordinari ad primam regulam honeſtatis per hoc, quod conſulta prima regula, & viſo, quod illi non difformetur, actus ille ponatur, quamvis non ponatur ex illo motivo, quod non difformetur, ſed ex motivo permiſſo, puta propter commoditatem. Quare ordo debitus ad primam regulam moralitatis non conſiſtit, quod ponatur actus ex motivo honeſtatis, ſed quod ponatur poſt conſultam primam regulam, cui appareat non difformari.

In forma nego minorem, ad probationem nego majorem. Ad primam hujus probationem Auguſtinus loquitur de eo, qui nullo modo, hoc eſt nunquam juſtitiam diligit; aliter quomodo poſſet dicere Auguſtinus, voluntatem hanc non ſolum eſſe malam, ſed peſſimam? Alii putant, Auguſtinum eſſe in oppoſita ſententia, ſed Auguſtino opponi poſſe D. Hieronym. laudatum, Nazian. Greg. & alios Patres.

Ad ſecundam reſpondet Scotus, actum indifferentem eſſe malum privative, non poſitive; ad hoc ut actus ſit poſitive malus, non ſatis eſt, quod careat bono, ſed præterea carere debet bono debito; unde ſi careat bono v. g. honeſtatis, quin habeatur debitum habendi illud, erit indifferens ethice, & moraliter.

Ad tertiam retorquetur paritas; Artifex per hoc præciſe quod advertens ad regulas artis nihil ponat illis contrarium, non dicitur male, & contra regulas artis operari; ergo neque in caſu.

Ad quartam: Artifex, qui conſultis regulis artis, ponit quod deſervire poteſt ad operationem artis, non operatur contra ſuas regulas; ſecus vero, ſi ponat aliquid, quod iis regulis opponatur, ut eſſet v. g. calceus ineptus; ergo etiam agens morale neque operatur contra regulas moris, ſi conſulta prima regula morum, ponat actus indifferentes, quibus natura relaxetur, & vires reficiantur, unde poſſit adjuvari ad operationes honeſtas, & illas hilarius proſequi. Adde, retorqueri etiam paritatem; nam artifex non operatur contra regulas artis, quando nihil ponit difforme iis regulis; quamvis non ponat aliquid iis poſitive conforme; ergo pariformiter diſcurri debet de Agente morali.

Ad ultimam, varie explicant SS. Patres textum adductum, ut videre eſt apud Martinonium. Nam primo verbum otioſum ibi ſignificare poteſt verba mala, quibus otioſi occupantur, ut ex verſione Græca notant Euthymius, Gregorius, Theophil. Secundo poteſt intelligi de verbis inutilibus, quibus teritur tempus rebus ſeriis debitum. Tertio de verbis ſuperfluis & inutilibus ad finem etiam naturalis commoditatis, & recreationis; Nam, ut habet D. Th. ſecunda ſecundæ, qu. 143. art. 1. peccat, qui non ſervat mediocritatem in loquendo, & quidem contra virtutem, quam vocat Auſteritatis, ſive peccet per exceſſum, quod eſt vitium loquacitatis, ſive per defectum; Ad eum modum quo peccat, qui ſine debita mediocritate expendit divitias, ſive prodige, ſive avare.

VII. Objic. 3. Ab Inn. XI. damnata eſt propoſitio VII. dicens: *Comedere, & bibere ad ſatietatem ob ſolam voluptatem, non eſt peccatum, modo non obſit valetudini, quia licite poteſt appetitus naturalis ſuis actibus frui*: necnon propoſitio IX. quæ habet: *Opus conjugii ob voluptatem exercitum caret culpa, ac defectu veniali*; ergo operatio, quæ non ordinatur poſitive ad primam regulam, ſed exercetur ob delectationem naturalem, aut commoditatem non prohibitam, non eſt actus indifferens, ſed malus.

Reſp. nego conſequentiam; quod damnatur in prima illa propoſitione, eſt, quod vacet culpa etiam veniali non quidem comedere, & bibere moderate, ſed ad ſatietatem, & quidem ob ſolam voluntatem; ſicut enim diximus, quod excedere moderationem in loquendo, in expendendo divitias, non vacet culpa loquacitatis, & prodigalitatis; ita excedere mediocritatem debitam in comedendo, & comedere ad ſatietatem, culpa non vacat.

In altera propoſitione optime damnatur, quod opus conjugii exercitum ob ſolam voluptatem non careat culpa veniali: quia immoderata voluptas retrahit animum a divinis: unde non eſt primario intendenda, ſed ſolum permittenda, quando per opus conjugii intenditur aut bonum prolis, aut ſedare concupiſcentiam, aut conjugi morem gerere propter obligationem juſtitiæ. Ubi adverte, opus conjugii ob ſolam voluptatem exerceri non poſſe citra veniale. Si quis tamen eodem actu utrumque directe intenderet, videlicet primario bonum prolis, ſecundario voluptatem, probabilius hujuſmodi actus, quatenus directe intendens delectationem, non ordinando illam ad finem intrin-

intrinſecum conjugii, eſſet actus malus; ſi vero ad finem debitum ea ordinetur, actus ſub hac formalitate eſt honeſtus. Utrum autem poſſit opus conjugii exerceri, & ea delectatio intendi ad vitandum in ſe periculum incontinentiæ? Negant communius cum Angelico apud Sanch. lib. 9. diſp. 9. ubi poſſit aliis mediis non difficilibus incontinentia vitari: ſicut etiam communius apud Sanch. diſp. 10. docent, nec poſſe exerceri unice propter ſanitatem, ſi detur aliud medium ad talem finem.

Difficultas eſt apud Cardenas in ſua Criſi, Utrum comeſtio moderata, ſi fiat ob ſolam voluptatem, & non propter convenientem ſuſtentationem, ſit actus indifferens, an vero malus. Videtur enim inordinate ſe gerere, qui non ordinat delectationem ad operationem, ſed operationem ad delectationem contra finem naturæ.

Equidem concedo, quod non vacet culpa veniali comedere moderate ob ſolam delectationem, ut cum communiori opinatur Cardenas; eſto vacet culpa veniali velle animum relaxare, v. g. ambulando per pomarium, olfaciendo florem, audiendo muſicam &c. Et ratio diſparitatis eſt, quia voluptas, quæ percipitur in his actibus, ad id inſtituta eſt a natura, ut animum relaxet; contra vero voluptas quæ percipitur comedendo, aut bibendo, inſtituta eſt a natura, ut per comeſtionem conſulamus conſervationi individui; ſicut voluptas in Venereis inſtituta eſt, ut conſulamus conſervationi ſpeciei; & ideo nequit ea voluptas, quæ percipitur in cibo etiam moderato, intendi propter ſe.

Dubitari poſſet, an citra culpam venialem in comeſtione moderata poſſit utrumque ſimul intendi, videlicet ſuſtentatio naturæ, & delectatio, illam intendendo primario, hanc vero ſecundario? Ad quod videtur etiam dicendum, quod ſi voluptas in moderata comeſtione intendatur directe (etiam ſecundario) actus ſit malus. Ratio eſt, quia videtur voluptas ordinari debere ad ſuſtentationem vitæ congruam, juxta finem naturæ: unde citra veniale amari non poteſt, niſi quatenus utilis ad talem finem. Et ratio ulterior eſt, quia appetitus naturalis debet ſuis actibus uti, non frui; ut colligitur ex propoſitione damnata: hoc eſt amari debet delectatio ut medium, non ut finis, atque adeo non debet ultimate intendi, ſed ordinari ad finem a natura intentum. Dico tamen, quod comeſtio moderata poſſit eſſe actus moralis indifferens, quamvis voluptas, quæ in ea percipitur, intendatur propter congruam ſuſtentationem. Ratio eſt, quia poteſt aliquando comeſtio moderata eſſe tantum permiſſa, quin præcipiatur, aut ſuadeatur; ut accidit, quando ſuadetur jejunium, juxta explicata in prima concluſione; Atqui ſi quis in hoc caſu velit moderate comedere, & voluptatem percipere in ordine ad ſuſtentationem, quæ apparet permiſſa, in tali caſu moderata comeſtio neque eſt moraliter bona, cum non ponatur ex amore honeſtatis, ſeu quia præcipitur, aut ſuadetur a Deo, cum ſupponamus ſuaderi jejunium; Neque eſt mala; quia non eſt contra obligationem; ergo erit actus moralis indifferens in individuo: delectatio enim in tali caſu non intenditur ut finis, ſed ut medium ad ſuſtentationem permiſſam, ac proinde appetitus naturalis non fruitur, ſed utitur actibus ſuis. Sed hac de re fuſius in expoſitione iſtarum Theſium ab Inn. XI. confixarum.

VIII. Objic. ult. Creatura rationalis, quando libere operatur, operari debet rationabiliter, & juxta dictamen rationis; atqui rationis dictamen fert debere operari altiori modo, quam operentur belluæ; ergo ſi belluæ operantur propter bonum delectabile, homo operari debet propter bonum honeſtum; ergo actus tendens in objectum permiſſum, & non ex fine honeſtatis, non eſt indifferens, ſed malus.

Confirm. 1. Quia ambulans v. g. ex motivo commoditatis, contempto motivo honeſtatis, male operatur; ergo non indifferenter.

Confirm. 2. Qui conſulta lege æterna videt, ambulationem non prohiberi, vel illam ponit, quia non eſt prohibita, & operatur honeſte; vel illam ponit nihil morando, prohibita ne ſit, an non, & operatur inhoneſte; ergo poteſt operari indifferenter.

Reſp. hominem altiori modo ſupra belluas operari, etiam quando ponit operationem moralem indifferentem, quia tunc operatur, conſulta prius regula morum, determinatus non ponere actionem, quæ appareat prohibita, quamvis non ſemper operetur ex hoc motivo.

Ad primam confirm. qui ambulat ex fine commoditatis, & non ex fine honeſtatis, non dicitur contemnere honeſtatem; ſicuti qui operatur, & non ex motivo charitatis, non dicitur contemnere charitatem, atque adeo non operatur inhoneſte.

Ad ſecund. Qui negant cum D. Tho. poſſibilem actum indifferentem, dicunt, tunc actum eſſe honeſtum, quando proſequitur objectum ex motivo honeſtatis, cum poſitiva directione ad finem honeſtum; quod non videtur haberi, quando quis ponit ambulationem, quia non eſt prohibita, cum hoc non importet dirigere illam poſitive ad finem honeſtum. Sed tranſmiſſo, quod ſi ſic intendatur, ſit honeſta; Dico tamen primo, poſſe intendi operationem, quæ apparet non eſſe prohibita, quin intendatur quia non eſt prohibita, & in tali caſu actus eſt indifferens. Secundo dico, quod etiamſi intendatur, quia non eſt prohibita, adhuc poteſt eſſe indifferens, & non honeſta, quia dupliciter poteſt poni ambulatio, quia non eſt prohibita; primo quidem, ſi ly *quia* importet affectum voluntatis erga obedientiam legi æternæ, & honeſtatem, ita ut nullatenus velit recedere ab obedientia debita, & a conformitate cum dictamine rationis;& qui ſic operatur, honeſte operatur, cum proſequatur honeſtatem. Secundo ly Quia non eſt prohibita, poteſt importare non affectum ullum voluntatis, ſed meram remotionem impedimenti, quod haberetur in ponenda ambulatione, ſi adeſſet prohibitio, & qui hoc pacto operatur non operatur honeſte, ſed indifferenter, nec virtualiter dicit, ſe non ambulaturum, ſi adeſſet impedimentum morale prohibitionis; neque ex vi voluntatis præſentis poteſt argui, quid eſſet facturus, ſi impeditio prohibitionis proponeretur. Quare dico, ambulationem eſſe indifferentem, tam ſi ponatur ambulatio, quæ non apparet prohibita ob finem commoditatis permiſſæ; tam ſi ponatur, quia non apparet prohibita in hoc ſecundo ſenſu explicato: eſſet vero inhoneſta, ſi poneretur, ſive ea ſit prohibita, ſive non, quia ſic poneretur cum contemptu prohibitionis.

QUÆSTIO IV.

Utrum actus Imperati, & Externi habeant ſpecialem bonitatem, & malitiam moralem; Meritum, ac Demeritum?

PRima difficultas enodanda eſt, Utrum actus imperans ſit intellectus, an voluntatis? Secunda, An adimat libertatem actui imperato? Tertia, Utrum actus imperatus, quando caret libertate formali (necnon actus externus, qui ſemper eſt neceſſarius) habeat ſpecialem bonitatem, aut malitiam moralem? Quarta, An habeant ſpeciale meritum, aut demeritum?

II. Circa primam dicendum cum D. Th. 1. 2. qu. 11. art. 1. Amic. diſp. 11. & aliis, Imperare formaliter eſſe actum intellectus, præſuppoſito tamen actu voluntatis. Ad cujus intelligentiam advertit Angelicus, quod tam voluntas ſoleat velle actus intellectus, quam intellectus ſoleat ratiocinari de actibus voluntatis; propterea aliquando actus voluntatis præcedit, & inducit aliquem actum intellectus: aliquando e contra; unde fit, virtutem prioris actus aliquando remanere in ſecundo, & vi prioris poni; atque adeo ſæpe actum voluntatis determinare potentiam intellectivam, & ſæpe viceverſa actum intellectus determinare potentiam volitivam. Imperare autem eſſentialiter eſt actus intellectus ordinantis eum, cui aliquid imperat, intimando illi quid agendum ſit, ac veluti dicendo, Hoc tibi faciendum eſt, vel fac hoc. Uterque autem hic actus eſt intellectus; & juxta communiorem ſententiam ſpectat ad primam operationem; (ut Petitio, Conſilium, Suaſio, Admiratio, &c. quia tamen hujuſmodi actus non habentur in intellectu, niſi ex priori actu voluntatis determinante intellectum ad illos, ideo dicit Angelicus, imperium eſſe actum intellectus, præſuppoſito actu voluntatis.

Hinc fit 1. quod ratio, ſeu intellectus moveat voluntatem ad agendum, determinando illam, ſeu impellendo, ac inclinando in virtute prioris actus voluntatis, a quo determinatus fuit intellectus ad ponendum actum imperantem; quia ſcilicet ſecundum agens movet in virtute prioris. Fit 2. non poſſe ad quemcumque actum voluntatis præcedere hujuſmodi imperium, quia ſic in actibus voluntatis abiremus in infinitum. Fit 3. quod licet actus dicatur imperans, re tamen vera voluntas imperat ſibi per actum intellectus, ſicut imperat aliis potentiis ſubditis; actus autem intellectus, qui dicitur imperium, eſt inſtrumentum, quo utitur ad imperandum voluntas, quæ eſt cauſa principalis. Fit 4. actus imperantes dici voluntarios, & liberos, non ratione imperii, ſed ratione actus voluntatis præſuppoſiti, determinantis intellectum ad actum imperii.

III. Circa 2. Utrum actus imperatus ſit for-

formaliter liber? Lugo diſp. 15. de Pœnit. ſect. 9. Requeſ. lib. 12. ſect. 5. & alii putant, eſſe neceſſarium, ut ſunt actus externi. Suar. vero lib. 2. c. 12. Coninck diſ. 2. dub. 2. & alii docent, eſſe formaliter liberum: idemque aſſerunt de actu electivo unici medii poſita intentione finis. Verius dicendum, quod ſicut poteſt intentio finis aliquando eſſe efficax, & ſic determinare, ac neceſſitare ad electionem unici medii; aliquando eſſe inefficax, & ſic relinquere libertatem formalem in electione unici medii: ita actus imperans poteſt aliquando eſſe efficax, & ſic determinare ad actum imperatum; aliquando eſſe inefficax, ac debilis virtutis; unde voluntas, quamvis ab eo aliqualiter inclinetur ad actum imperatum, eſt tamen libera ad hunc omittendum; præſertim ſi actus imperatus non ſit ponendus in eodem inſtanti, ſed in poſterum; in quo caſu actus imperatus eſt formaliter liber. Ita Ripal. diſp. 65. Martinonius, & alii.

IV. Circa tertiam, Utrum actus externi, necnon imperati, quando non ſunt formaliter liberi, habeant ſpecialem bonitatem, aut malitiam moralem condiſtinctam a bonitate, aut malitia morali actus interni imperantis? Dicendum cum Scoto, Salas, Coninck, Vaſquez, & aliis, apud Martinonium diſp. 13. ſect. 3. in actibus externis reperiri quidem novam quandam bonitatem, aut malitiam moralem condiſtinctam ab ea, quæ eſt in actibus internis, a quibus procedunt; ea tamen bonitas, aut malitia, quæ ſuperadditur, dicenda eſt potius materialis, & objectiva, quam formalis, & perfecta; in actibus vero voluntatis imperatis habetur nova bonitas, aut malitia formalis condiſtincta ab ea, quæ eſt in actibus imperantibus, ea tamen non eſt uſquequaque perfecta, ſi actus imperati non ſint liberi.

Prob. 1. pars de actibus externis, quod ſuperaddant aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Univerſim actus dicitur bonus, vel malus moraliter per hoc, quod ſit conformis, vel difformis regulæ honeſtatis; atqui etiam actus externi, v. g. erogatio eleemoſynæ, genuflexio, jejunium, qui imperantur ab actibus internis bonis, ſunt conformes regulæ honeſtatis; ergo etiam actus externi habent ſuam bonitatem moralem, quam ſuperaddunt actibus internis.

Prob. deinde, quod illa bonitas non ſit formalis, & perfecta, ſed objectiva, & materialis, quatenus ſunt objectum, ac materia actus interni, cui formaliter competit moralitas, ſeu proſecutio boni honeſti, vel turpis. Ratio eſt, quia in actibus externis non habetur formalis hæc proſecutio, aut fuga boni honeſti, vel turpis; ergo in iis non habetur formalis, & perfecta bonitas, aut malitia moralis. Ex quo deſcendit probatio tertiæ partis concluſionis, quod actus voluntatis imperati, etiamſi non ſint liberi, habeant ſuam bonitatem ſpecialem formalem: etenim quamvis non ſint liberi, adhuc ſunt formalis proſecutio boni honeſti: ſicut amor beatificus, quamvis ſit neceſſarius, qui proinde non caret ſua formali bonitate morali. Denique ſolum in actibus voluntatis imperatis liberis habetur bonitas formalis uſquequaque perfecta, quia habetur in iis libera ſubordinatio naturæ rationalis ad regulam honeſtatis, ratione cujus actus non ſolum eſt bonus, ſed etiam meritorius; quod non competit actibus imperatis neceſſariis, ut mox dicemus.

V. Circa quartam, Utrum actus externi, necnon voluntatis imperati, quando ſunt neceſſarii, ita ſuperaddant novam bonitatem vel malitiam moralem, ſaltem materialem, & imperfectam, ut addant etiam novum meritum ſupra meritum actus interni, a quo imperantur?

Dicendum 1. cum communiori contra Scotum quodlibeto 18. apud Martinon. diſp. 14. ſect. 13. per ſe loquendo de actibus externis, necnon de internis imperatis neceſſariis, non ſuperaddi ab iis novum meritum, aut demeritum ultra meritum, ac demeritum actuum imperantium formaliter liberorum.

Prob. Fundamentum meriti eſt libertas a neceſſitate, adeo ut libertas ipſa, ſi ſit ſolum a coactione, non ſufficiat ad meritum, aut demeritum, ut conſtat ex tertia propoſitione damnata adverſus Janſenium; atqui actiones exteriores, (idemque dicas de actibus internis imperatis neceſſariis) non habent propriam libertatem formalem, ſed denominantur liberæ a libertate propria actus interni; ergo non habent proprium meritum, aut demeritum diſtinctum a merito, aut demerito actus interni, a quo imperantur. Major patet, quia ſola actio interior eſt formalis amor objecti conſentaneus naturæ rationali, & libere reſiſtitivus inclinationi in contrarium; ergo ſola actio interior eſt meritoria, cum ſola libertas ſit fundamentum meriti.

Confirm. Quia communiter Patres docent, volitionem apud Deum reputari pro facto; & ſenſus eſt, voluntatem æque mereri, ſive actui interiori addatur, ſive non addatur actus externus ob impedimentum extrinſecum: ergo actus exterior per ſe loquendo non addit novum meritum. Antecedens conſtat etiam ex Scripturis; nam Geneſ. 22. de Abraham dicitur: *Quia feciſti rem hanc, & non pepercisti, &c.* cum tamen ſolummodo voluerit filium ſuum Iſaac immolare, non immolaverit: ſimiliter Apoſtoli Matth. 2. dicuntur reliquiſſe omnia, cum tamen nonniſi ſciſſum rete reliquerint; quia ſcilicet, ut loquitur D. Greg. *In hac re affectum debemus potius penſare, quam cenſum.* Proinde vidua illa, quæ nonniſi duo minuta erogaverat, ſupra divites commendata eſt a Chriſto Domino dicente Mar. 12. *Vidua hæc pauper plus omnibus miſit, qui miſerunt in gazophylacium.*

Confirm. 2. Quia cæteroqui poſſent homines privare nos merito ſupernaturali, cum poſſint impedire, ne ponamus opus externum, puta peregrinationem, ſi huic reſponderet meritum ſpeciale; Sequela eſt abſurda; ergo ut prius.

Dicendum 2. quamvis per ſe loquendo non minus mereatur, aut demereatur Petrus, qui ſolum ponit operationem internam bonam, aut malam, quam Paulus, qui ponit internam ſimul, & externam; nihilominus occaſionaliter, & per accidens magis meretur Paulus, qui operationi internæ ſuperaddit externam, v. gr. peregrinationem, quam Petrus, qui illam non ſuperaddit, ut diximus in de Jubilæo qu. 7. art. ult.

Prob. Quia in executione operationis externæ conſurgit ſæpe occaſio aut iterandi actus internos, aut ponendi illos intenſiores, ac diuturniores, ad ſuperandam difficultatem, quæ facile occurrit in executione operis; atqui actus interni iterati, aut magis intenſi, ac diuturni magis merentur, aut demerentur; ergo occaſionaliter, & per accidens majus meritum, aut demeritum habetur in eo, qui actui interno ſuperaddit externum.

Confirm. quia duplex a Deo confertur gratia facienti, una vero volenti facere, ut notat Auguſt. ſer. 2. de verbis Apoſt. c. 10. dicens: *Non ſufficit, ut velis; adjuvandus es, ut bene velis, & impleas quod velis;* ergo ad ponendam operationem externam ſicut requiritur ſpeciale auxilium, ita requiritur ſpecialis actus internus voluntatis ad ſuperandam ſpecialem difficultatem; ergo in executione operis per accidens, & occaſionaliter creſcit meritum, ratione hujus novi actus interni requiſiti.

Hinc fit, meritum in eo, qui vult ſubire martyrium, & in eo, qui ſubit, non eſſe æquale, licet per accidens; Sicuti nec eſt æquale meritum in eo, qui vult v. gr. infinitam eleemoſynam elargiri, aut infinitas audire Miſſas, ac in eo, qui elargitur, aut audit. Ratio eſt, quia in executione operis major difficultas ſuperatur, & ſic perfectior actus internus requiritur; ac proinde ſolum per accidens meritum eſt majus. Quod ſi æquales omnino eſſent actus interni in eo, qui ſubit, ac in eo, qui non ſubit martyrium, meritum ex opere operantis eſſet omnino idem in utroque; quamvis Aureola martyrii ſolum conferatur ei, qui martyrium ſubit, quia ea confertur ex opere operato ſimul cum ingenti augmento gratiæ præter illud, quod confertur ex operatione operantis, ſeu ratione actus interni meritorii.

Utrum autem afflictiones externæ voluntariæ augeant ſupra affectus internos ſatisfactionem pro pœna? Videtur affirmandum cum Ripal. diſp. 98. ſect. 5. & Lugo diſp. 24. de Pœn. ſect. 4. quia ad ſatisfaciendum non requiritur illa formalis libertas, quæ requiritur ad merendum; & hoc ideo quia æquitas poſtulat, ut reus qui paſſionem externam ſubiit, non iterum deinde puniatur: contra vero non debet haberi nova præmii exigentia, niſi de novo ponatur actus liber obſequioſus, & gratus præmianti.

VI. Objic. 1. contra primam concluſionem ex Scoto. Creſcit meritum actus interni per hoc quod ſit major gratia in operante; ergo meritum poteſt creſcere per aliquod, quod non ſit formaliter liberum; ergo poteſt etiam creſcere ratione actus externi, utpote habentis ſuam ſpecialem bonitatem moralem, quamvis non ſit formaliter liber.

Reſp. conceſſo antecedente, diſtinguo primum conſequens: poteſt creſcere meritum per aliquid, quod non ſit formaliter liberum, ſi ſe teneat ex parte operantis, concedo; ſi ſe teneat ex parte operis, ut eſt actus externus, nego primam, & ſecundam conſequentiam. Actus, qui non eſt formaliter liber, non eſt meritorius: at major dignitas perſonæ operantis reddit meritum majus.

VII. Objic. 2. In Decalogo prohibentur

tam operationes internæ, v. gr. concupiſcere rem alienam, quam externæ, nempe furtum; ergo etiam operationes externæ ſunt contra legem Divinam, atque adeo peccata; ergo etiam habent ſpeciale demeritum. Et ſane Auguſtinus definiendo peccatum dicit, eſſe *dictum*, *factum*, *concupitum contra legem æternam Dei*; ut proinde non ſolum ratio peccati competat actibus internis, ſed etiam externis.

Confirm. in Confeſſione tenemur aperire præter actus internos, etiam operationes externas peccaminoſas; ergo operatio externa eſt peccatum ſuperadditum peccato interno; ergo habet ſpeciale demeritum.

Reſp. in Decalogo prohiberi etiam operationes externas, quia etiam iſtæ ſunt diſſonæ naturæ rationali, atque adeo habent ſuam malitiam moralem, licet materialem; habent proinde etiam rationem peccati, non formaliter, ſed completive, quatenus ſcilicet peccatum internum complent, in quo ſenſu actibus externis competit ratio peccati juxta definitionem Auguſtini: hinc non habent ſpeciale demeritum, cum non ſint formaliter peccata, ſeu tranſgreſſiones divinæ legis, eo quod careant formali libertate.

Ad confirm. ſatis eſt, quod actiones externæ habeant rationem peccati denominative per denominationem extrinſecam ab actu interno peccaminoſo, ad hoc ut rationabiliter præcipiatur earum confeſſio; id enim per ſe conducit ad melius cognoſcendum peccatum internum, & ad ſatiſfactionem ac pœnitentiam injungendam; præſertim quia operationes externæ, licet non habeant ſpecialem culpam formalem, ac demeritum, habent tamen per accidens, & occaſionaliter.

VIII. Objic. 3. Si quis in ultimo inſtanti vitæ eliceret actum contritionis perfectæ, efficaciter imperatum ex metu gehennæ, vel juſtificaretur, vel non; neutrum dici poteſt; ergo: Si enim juſtificaretur; ergo quamvis contritio ſit efficaciter imperata, & conſequenter neceſſaria, adhuc eſt meritoria, cum de congruo mereatur gratiam, ad quam ultimo diſponitur; atque adeo falſum eſt, quod actus carens libertate formali, & immediata careat proprio merito: Si dicas, quod non juſtificaretur; ergo poſſet quis poſt contritionem perfectam damnari; quod non videtur dicendum.

Reſpondent alii aliter apud Platelium num. 99. Aliqui ad vitandam difficultatem negant, dari ultimum vitæ inſtans. Sed contra; quia ſatis eſt, quod detur ultimum vitæ momentum, quo poſſit homo operari. Alii cum Vaſq. docent, contritionem formaliter juſtificare, ac proinde in caſu non eſſe meritoriam gratiæ juſtificantis, ſed eſſe ipſam formam juſtificantem. Hoc tamen communius negatur. Alii putant, non congruere divinæ Providentiæ conferre gratiam ad actum virtutis nobiliſſimæ pro iis circumſtantiis, quibus non poteſt prodeſſe; unde negant caſum: ſed immerito. Aliqui verius docent cum Lugo, & Arriaga, hujuſmodi contritionem ut conjunctam cum actu bono ſupernaturali, a quo imperatur, ſufficere ad juſtificationem, etiamſi non ſit formaliter libera, quia facit unum moraliter cum actu ſupernaturali bono: Quod ſi imperaretur ab actu naturali, aut leviter malo, non ſufficeret ad juſtificationem, quia careret tum intrinſece, tum extrinſece bonitate formali perfecta, atque adeo merito ſufficienti ad impetrandam juſtificationem.

QUÆSTIO V.

Utrum poſſit actus bonus ſupernaturalis imperari ab actu malo?

I. SUpponimus hic ex dicendis in prima diſputatione de Juſtitia & Jure, poſſe actum virtutis ſuperioris imperari ab actu virtutis inferioris; v. gr. ex deſiderio obtinendi finem virtutis Pœnitentiæ, puta pacem cum Deo, poteſt imperari actus Charitatis, qui repræſentatur medium neceſſarium ad talem finem obtinendum. Quærimus nunc breviter, Utrum poſſit actus virtutis ſupernaturalis imperari etiam ab actu ſaltem leviter malo, ut proinde actus ſupernaturalis ſit intrinſece bonus, ac meritorius, extrinſece vero ſit malus, (atque adeo naturalis) & demeritorius; per hoc ſcilicet quod imperetur ab actu illo venialiter malo, ſeu ex fine pravo? V. gr. Utrum poſſit ex fine malo vanæ gloriæ imperari attritio ſupernaturalis conſtitutiva Sacramenti Pœnitentiæ; quando ſcilicet quis vellet confiteri ob vanam gloriam.

II. Reſp. affirmative cum Lugo diſp. 10. de fide, ſect. 5. Rip. diſp. 30. contra Hurtad. diſp. 40. ſect. 3., & Requeſ. diſp. 14. ſect. 4. dummodo tamen actus imperatus reti-

retineat ſuam formalem libertatem intrinſecam, vel quia actus imperans non eſt adeo efficax, ut adimat libertatem actus imperati, vel quia non determinat ad actum imperatum pro eodem inſtanti: Secus vero ſi actus imperatus careat libertate formali. Concluſio fuſius explicabitur, & oſtendetur in tractatu de Fide diſp. 3. qu. 2. art. 2. ubi quæremus, Num poſſit voluntas credendi eſſe intrinſece ſupernaturalis, & meritoria, & extrinſece mala, ac demeritoria per hoc, quod imperetur ab actu malo, ſi minus graviter, ſaltem leviter peccaminoſo? Interim pro temporis anguſtiis nonnulla hic delibabimus.

Probatur itaque prima pars Concluſionis, quia eo ipſo ac actus imperatus retinet ſuam formalem libertatem, habet ab objecto honeſto intrinſecam bonitatem moralem, quæ nullatenus minuitur ab actu imperante malo ordinante illum ad finem malum, ut notat Angel. quæſt. 2. de malo art. 4. ergo poteſt actus imperatus, ſi ſit formaliter liber, eſſe bonus ac meritorius intrinſece, malus vero, ac demeritorius extrinſece, ſeu poteſt extrinſece vitiari. Confirm. quia eadem actio externa, ſi fiat ex duplici fine, altero bono, altero pravo, poterit eſſe ſimul bona, & mala extrinſece; ergo actus internus intrinſece liber, ac bonus, ſi fiat ex fine pravo, poterit eſſe bonus intrinſece, malus extrinſece.

Secunda pars concluſionis conſtat ex dictis quæſtione antecedenti; quia ſi actus imperatus internus caret libertate formali, (ut carent actus externi) caret etiam propria bonitate, vel malitia morali; ergo ſi imperetur ab actu malo, erit ſolum malus extrinſece; ſi ab actu bono, erit ſolum bonus moraliter extrinſece.

III. Objic. 1. Non poteſt actus inferior imperare ſuperiorem, nec actus appetitus ſenſitivi intellectiones, nec actus naturalis ſupernaturales; ergo nequit attritio conſtitutiva ſacramenti, & intrinſece meritoria imperari ex fine pravo vanæ gloriæ, & eſſe extrinſece mala, ac demeritoria.

Confirm. Si poſſet actus ſupernaturalis imperari ab actu malo, initium ſalutis eſſet ex nobis, juxta hæreſim Semipelagianorum; quia cum actus malus ſit ex nobis, & cauſet actum ſupernaturalem, qui diſponit ad ſalutem, initium ſalutis eſſet ab actu malo, qui non procederet ab auxilio ſupernaturali, ſed ex vitio voluntatis.

Reſp. Vocabulum imperandi eſſe metaphoricum; nec pertinere ad actum imperare, ſed ad voluntatem, quæ ſibimet imperat actum A per actum B: proinde poteſt per actum inferiorem naturalem malum imperare, ac determinare ſe ad actum virtutis ſuperioris ſupernaturalem, & bonum; quia ſatis eſt, quod detur in cauſa adæquata tota perfectio effectus; non poteſt autem per actum ſenſitivum imperare intellectiones, quia appetitus ſenſitivus non habet ſibi ſubjectam potentiam intellectivam, ut habet appetitus rationalis.

Ad confirm. nego ſequelam; ſicuti ſi actus ſupernaturalis imperetur ab actu bono naturali, non dicitur initium ſalutis haberi ex viribus naturæ, quia actus naturalis imperans non exigit auxilium ſupernaturale relate ad actum ſupernaturalem imperatum; ita pariter ſi actus ſupernaturalis imperetur ab actu malo, non diceretur initium ſalutis haberi ab actu malo, nullatenus exigente auxilium ſupernaturale relate ad actum ſupernaturalem; ab iſto autem initium ſalutis haberetur, eo quod actus dumtaxat ſupernaturalis eſt meritorius de congruo, & exigitivus novi auxilli ſupernaturalis relate ad alios actus ſupernaturales, quouſque gratia ſanctificans, & ſalus obtineatur; ut dicemus in de Gratia diſp. 1. qu. 7. ubi explicabimus axioma illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam ſuam.*

IV. Objic. 2. Virtus ex Auguſtino eſt *Bona qualitas mentis, qua nemo male utitur*; atqui male uteremur virtute ſupernaturali, ſi actus virtuoſus ſupernaturalis, nempe attritio, eliceretur ex fine pravo, nempe vanæ gloriæ; ergo nequit ex pravo fine imperari, & remanere honeſta, etiamſi remaneat formaliter libera.

Confirm. Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus; ergo attritio elicita ex fine pravo non poteſt eſſe bona, atque adeo nec ſupernaturalis, & meritoria.

Confirm. 2. actus exterior eſt ſimpliciter malus per hoc præciſe, quod imperatur ab actu malo; ergo etiam attritio.

Reſpond. in eo ſenſu virtutem eſſe, qua nemo male utitur, quatenus nemo utitur virtute efficiendo actum intrinſece malum; quamvis uti poſſit virtute efficiendo actum malum extrinſece, ſeu per denominationem ab actu pravo imperante. Et ratio eſt, quia actus ſupernaturalis, quatenus eſt malus extrinſece, non provenit a virtute ſupernaturali, ſed ſolum quatenus eſt intrinſece bonus.

nus. Prætérquamquod poteſt etiam virtus per accidens influere in actum intrinſece malum, ut dicemus in prima diſputatione de Juſtitia, & Jure.

Ad primam confirmationem. Ad bonitatem intrinſecam requiritur, ut nullus ſit defectus intrinſecus, non vero extrinſecus; in caſu noſtro attritio ſupernaturalis imperata ab actu pravo haberet bonitatem intrinſecam adæquatam, & ſolum malitiam extrinſecam.

Ad ſecundam: diſparitas conſtat ex dictis, quia actus exterior, utpote neceſſarius, nullam habet bonitatem, aut malitiam formalem, quam per denominationem ab actu imperante: contra vero in caſu noſtro attritio ſupponitur habere libertatem intrinſecam, ac proinde habet bonitatem formalem perfectam, atque adeo meritum, etiamſi imperetur ab actu malo; dummodo actus malus imperans non ſit graviter peccaminoſus; peccatum enim mortale actuale reddit hominem pro eo inſtanti incapacem cujuſcumque meriti relate ad Deum, quem actu offendit, ejus amicitiam contemnendo. Hæc autem omnia planiora fient Deo dante in quæſtione illa ſecunda laudata diſputationis tertiæ de Fide; ubi oſtendemus, poſſe quidem voluntatem credendi ſupernaturalem, ac meritoriam, ſeu piam affectionem ad fidem imperari ab actu malo, non tamen ipſum aſſenſum fidei ſupernaturalis. Et diſparitas eſt, quia cum actus fidei careat libertate formali, caret etiam bonitate morali perfecta intrinſeca; (non ſecus ac actus externi carentes libertate formali carent etiam bonitate morali intrinſeca) unde ſi ab actu moraliter malo imperaretur, ſolum haberet malitiam moralem extrinſecam, ſeu per denominationem extrinſecam ab actu malo imperante citra ullam bonitatem moralem intrinſecam; quod repugnat perfectioni actus ſupernaturalis: Qua de cauſa diximus, quod ſi actus voluntatis imperatus careat libertate formali, & ſit ſupernaturalis, non poſſit ab actu malo imperari. Contra vero pia affectio ad fidem, & eadem ratione quilibet actus voluntatis ſupernaturalis liber, ac meritorius poterit ab actu leviter malo imperari, quia quamvis hujuſmodi actus eſſet extrinſece malus, ac demeritorius per denominationem intrinſecam ab actu malo imperante, eſſet tamen intrinſece moraliter bonus, ac meritorius: & idcirco poteſt ex. gr. actus miſericordiæ, necnon actus doloris ſupernaturalis requiſitus ad ſuſcipiendum Sacramentum Pœnitentiæ ab actu inanis gloriæ imperari. Verum hic ſit annui hujus penſi,

(Sed oh ubi Æternitatis!)

FINIS.

L. D. & V. ſine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ

EX HOC TRACTATU

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS,

ET

DE ACTIBUS HUMANIS.

I. NOſter ultimus finis non eſt interitus, ſed Beatitudo humanis Actibus comparanda; & ut habet Auguſt. lib. 7. de Civ. cap. 1. non eſt id, quo homo conſumitur, ut non ſit, ſed quo perficitur, ut ſit. Eam de facto dari, natura ipſa proclamat, cum quilibet ad felicitatem anhelet. Tam Objectum poſſidendum ultimo, ac perfecte explens appetitum rationalem, quam ejus poſſeſſio, Beatitudinem conſtituunt, ac integrant: principalior tamen eſt Objectiva, quam formalis Beatitudo; in ea quippe appetitus ultimate quieſcit; adeo ut poſſeſſio Objecti beatifici propter ipſum Objectum appetatur, non Objectum propter ejus poſſeſſionem. Beatitudo formalis non habetur per habitualem conjunctionem cum Objecto Increato, explicatam ab Henrico per intimum illapſum, & circumſeſſionem Divinitatis in anima; ſed conſiſtit adæquate in ſola operatione Creaturæ rationalis, quamvis ea conjunctionem aliquam cum Deo habitualem, ſaltem connaturaliter, præſupponat.

II. Ad formalem Beatitudinem phyſice, & integraliter completam, quæ juxta definitionem Boetii lib. 3. de Conſolatione, fert Statum bonorum omnium aggregatione perfectum, ſpectant non ſolum Intellectus, & Voluntatis Operationes, ſed etiam Potentiarum Senſitivarum: Eſſentialis tamen Beatitudo metaphyſice conſiderata, prout importat perfectionem illam, quæ primo, & per ſe conſtituit Beatum, unice conſiſtit in operatione Intellectus, qua objectum beatificum ſubſtantiæ intellectivæ appropriatur, ita ut valeat ex eo omne commodum, ac lucrum propriæ naturæ, ac meritis conſentaneum reportare. Ea quippe operatio, (quæ in ſtatu elevationis eſt Dei viſio, in ſtatu puræ Naturæ fuiſſet Dei perfecta cognitio ænigmatica) dum formaliter ſatiat intellectivam Potentiam, radicat ſimul reliquarum Potentiarum ſatietates, eaſque reſpicit, tanquam proprietates connaturaliter debitas ſtatui beatifico. Quare amor Dei amicabilis, aut ejuſdem fruitio ne inadæquate quidem conſtitutionem formalis Beatitudinis ingrediuntur. Præſtantiorem proinde putamus eſſe in Patria Viſionem Dei, quam Amorem beatificum, & Potentiam intellectivam volitivæ præeminere.

III. Videns clare Deum ad ejus amorem fruitivum neceſſitatur, neceſſitate etiam quoad exercitium; Poteſt tamen divinitus eo carere; ſi ſcilicet Deus velit ad viſionem dumtaxat, non ad amorem concurrere: In quo caſu adhuc ratione ſolius Viſionis eſſet impeccabilis. Quamvis autem divinitus dari poſſit Dei viſio abſque amore conſequente: Repugnat tamen amorem Dei fruitivum, ac beatificum, & in quantum talem, a Viſione ſejungi; cum nequeat univerſim amor, ac fruitio ferri in Objectum incognitum; ſive enim cognitio Dei ſit mera conditio, ſive verius cauſa efficiens amoris, ejus defectus eſt omnino inſupplebilis, non ſecus ac influxus viventis in actum vitalem denominantem ſubjectum vitaliter operans.

IV. Uſque adeo videns clare Deum ad ejuſdem dilectionem neceſſitatur, ut ſi in eo videret Decretum, quo Deus vellet ipſum Beatitudine privare, ac torquere in æternum, non proinde poſſet aut Deum odiſſe, aut ab amore deſiſtere; Quidquid ſit, An poſſit Deus velle innocentem torquere in æternum? Quod mihi ſævitiem indignam clementiſſimo Domino redolere videtur. Addo tamen, quod ſi tranſmittatur, poſſe Deum videnti ſe decernere pœnas æternas, & ab eo odio haberi, non proinde poterit Deus eidem præcipere odium erga ſe. Poterit tamen Videnti clare

re objectum beatificum imponi præceptum, ne Deum diligat amore concupiſcentiæ; & probabiliter etiam ne diligat amore amicitiæ.

V. Viſio Dei, quæ in præſenti providentia eſt incompoſſibilis cum peccato, per peccatum deperdi non poteſt; idque ex natura ſua, non ex mero extrinſeco Dei decreto; poteſt tamen in alio ordine conjungi tam cum potentia ad peccandum pro eodem inſtanti in ſenſu diviſo, quam cum potentia ad peccandum pro inſtanti ſubſequenti peccato deſtructivo Viſionis: Quinimmo divinitus poteſt etiam cum peccato mortali habituali conjungi; in quo caſu Deum videns non eſſet beatus, ſed miſerrimus, inſpiciendo Deum ſibi infenſum; eſto illum amaret, ac de ejuſdem felicitate gauderet. Ipſum etiam peccatum mortale actuale poteſt in alio ordine cum Dei viſione conjungi, ſi hæc in poſteriori ſigno naturæ ad illud infundatur: Naturaliter tamen id contingere non poteſt, cum Viſio Dei connaturaliter exigat actus omnes voluntatis dirigere, atque adeo ad amorem Dei cum peccato actuali incompoſſibilem neceſſitare.

VI. Beati de facto non beantur formaliter Intellectione Increata; immo de poſſibili hoc repugnat, etiam relate ad humanitatem Chriſti Domini. Repugnat pariter, noſtram formalem Beatitudinem a ſolo Deo produci abſque effectivo concurſu Potentiæ intellectivæ. Beatitudo noſtra ſupernaturalis de facto eſt æterna: Beatitudo tamen ſecundum ſe, ut præſcindens a naturali, vel ſupernaturali, non ſolum connaturaliter eſt perpetua, ſed probabilius etiam eſſentialiter, & certificans beatum de ſui perpetuitate; Beatorum quippe vita, ſi Auguſtinum audiamus lib. 10. de Civ. *Non erit beata, niſi & ſecura*. Cum hoc tamen ſtat, quod Beatitudini Supernaturali, in quantum ſupernaturali, non repugnet temporaneitas, quæ ſcilicet conjungatur cum perpetuitate Beatitudinis naturalis; qui enim ad annum, vel etiam per inſtans Deum videret, adhuc eſſet beatus Beatitudine ſupernaturali, dummodo certus eſſet, ſibi non defuturam naturalem beatitudinem in perpetuum; Secus vero, ſi ea ſecuritate careret.

VII. Ita Beatitudo ſecundum ſe eſt eſſentialiter perpetua, ut tamen quælibet Dei viſio ſit eſſentialiter deſtruibilis: ex eo enim Viſio Dei habet rationem Beatitudinis, quod attingat etiam in Deo Decretum de non defutura in perpetuum aliqua cognitione beatificante, quamvis ipſa in individuo eſſet deſtruenda. Repugnat autem non ſolum Creatura, quæcumque illa ſit, indeſtruibilis ex magnitudine ſuæ perfectionis; ſed etiam, & quidem ſpeciali titulo, repugnat Dei viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum Dei Decreto libero de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum, juxta ratiocinationem Cardinalis de Lugo. Nihilominus beata viſio tam relate ad cauſas ſecundas, quam etiam relate ad cauſam Primam, eſt naturaliter indeſtruibilis, adeo ut ejus deſtructio eſſet ſimpliciter ſupernaturalis, & contra naturæ exigentiam. Beati de facto Deum vident, ſicuti eſt in ſe, Trinum, & Unum; nihilominus ad Objectum eſſentiale Beatitudinis nec Perſonalitates divinæ ſpectant, nec Attributa; proinde adhuc dicendus eſſet Beatus, qui Divinam videret Eſſentiam, non viſis Attributis, aut Perfectionibus relativis; quod contingere poſſe vi cognitionis præciſivæ, hic ſupponendum eſt.

VIII. Objectiva Beatitudo coincidens cum fine ultimo Creaturæ rationalis uſque adeo explere debet appetitum, ut non relinquat illum in potentia ad ulterius bonum aſſequendum. Quamobrem ea non conſiſtit in Divitiis, in Honoribus, in Poteſtate, in Fama, aut Gloria, in Sanitate, in Voluptatibus, aut in ullo alio bono creato, prout Philoſophi Gentiles delirarunt; immo ne in complexo ipſo bonorum Creatorum, ſed unice in bono Increato, Cumulo bonorum omnium. Hujuſmodi Objectivam Beatitudinem, nempe Deum, exiſtere, quamvis demonſtrari non poſſit in rigore a priori, demonſtrari tamen poteſt non ſolum a poſteriori, ſed etiam quaſi a priori cum D. Anſelmo, ex ipſo conceptu Entis Puri, ac Optimi, Cumuli Bonorum omnium, includentis omnem perfectionem, & excludentis omnem defectum.

IX. Hominis appetitus erga Beatitudinem eſt innatus, ex quo ad elicitum determinatur; Quidquid homo præter Beatitudinem appetit, propter illam appetit, non quidem formaliter, & expreſſe, aut virtualiter, aut etiam habitualiter, ſed ſolum interpretative; quin tamen eatenus dici debeat, omnia nos interpretative appetere propter Deum: offenſiva enim aurium eſt hujuſmodi propoſitio, quidquid aliqui conentur illam interpretari. Appetitus

titus erga Dei viſionem, ac ſupernaturalem Beatitudinem non eſt innatus; appetit quidem homo, cognitis effectibus naturalibus, Authorem naturæ clare cognoſcere, ſed non appetit appetitu innato illum intueri. Beatitudo ſub conceptu Beatitudinis apprehenſa ad ejus amorem in hac vita neceſſitat, etiam neceſſitate quoad exercitium, nedum quoad ſpecificationem; non ſecus ac neceſſitat miſeria apprehenſa ad odium.

X. Subjectum beatificabile inter Creaturas rationales præſtantiſſimum ſunt Angeli, ſeu Subſtantiæ completæ omnino immateriales, Signaculum Increatæ intelligentiæ, & Divinarum Perfectionum Speculum lucidiſſimum. Angelos exiſtere, Fides docet contra Sadducæos; idque non ſolum conjecturaliter, & valde probabiliter ſuadetur ex eorum effectibus, præſertim ex motu Cœlorum, ex Magicis incantationibus, ex Energumenis; ſed etiam conſtare videtur certitudine naturali, ratiocinatione ducta ex pulchritudine, ac perfectione Univerſi. De facto Angeli ſunt incorporei, immo etiam Materiei ſpiritualis expertes; non videntur tamen repugnare Subſtantiæ intellectuales ex Materia Spirituali, & forma Angelica compactæ.

XI. Angeli ita ſunt de potentia extraordinaria annihilabiles, ut ſint ab intrinſeco naturaliter indeſtruibiles, & non ex mero Dei beneplacito. Non repugnat multiplicabilitas, & diverſitas ſpecifica Angelorum, immo de facto datur: Neque repugnat eorundem multiplicabilitas numerica in unaquaque ſpecie, quinimo repugnat univerſim Species Creaturarum numerice immultiplicabilis, ut & Genus immultiplicabile ſpecifice: & probabilius dicendum, ſub unaquaque ſpecie Angelica dari de facto plures Angelos. Cum Angeli neque ubique ſint, neque nullibi, indigent ubicatione diſtincta, conſona eorum naturæ, modo ſcilicet ſuperaddito, quo definitive locentur toti in toto, & toti in qualibet parte ſpatii. Non repugnat Angelum intra ſphæram ſuam exiſtere poſſe connaturaliter in duobus locis diſſitis inadæquatis, inſtar Angeli divinitus replicati in duobus locis adæquatis. Nec repugnat poſſe Angelum intra ſphæram ſuæ activitatis ab extremo ad extremum tranſire ſine medio.

XII. Intellectus Angelicus habuit a Deo congenitas ſpecies impreſſas objectorum a ſe diſtantium, quæ decuit ab initio non ignorare; quæ autem intra ſphæram activitatis propriæ exiſtunt, etiamſi materialia ſint, probabiliter immediate citra ſpeciem vicariam complent Intellectum ad eorum cognitionem: Novas etiam ſpecies a Deo habent rerum naturalium, quæ de novo conſurgunt extra ſphæram, novaſque etiam propriis actibus acquirunt. Plurimæ ſpecies tam ex acquiſitis, quam ex infuſis ſunt particulares; plurimæ Univerſales, repræſentativæ ſcilicet in actu primo plurium ſimul objectorum clare, & diſtincte. Univerſim enim Angeli, quo ſuperiores ſunt, eo per ſpecies univerſaliores intelligunt. Repugnat tamen Species impreſſa, aut expreſſa univerſaliſſima repræſentativa clare, & diſtincte omnium ſimul poſſibilium, necnon infinitorum objectorum ſub eadem ſpecie; idque verum eſt, tam ſi ſupponatur repugnantia Collectionis omnium ſimul poſſibilium, aut infiniti categorematici creati, quam ſi ab iis præſcindatur. Unde fit, cognitionem attactivam clare, & diſtincte omnium poſſibilium, aut etiam infinitorum, ſive in Deo, ſive extra Deum, fore ſimul, & non fore Omnipotentiæ comprehenſivam.

XIII. Quamvis naturalium rerum Cognitio Angelico intellectui ſit debita; futura tamen, quæ a libero arbitrio pendent, nonniſi conjecturaliter cognoſci poſſunt ab Angelis: Arcana etiam cordium certo, & infallibiliter citra conſenſum exercentis vim dominativam erga actus ſuos connaturaliter ab iiſdem cognoſci nequeunt. Nec ſolum actus liberi Angelos latent, ſed etiam actus Intellectus, ſpecies, & habitus, quibus cognitis actus liberi deprehenderentur: Latent denique, independenter ab indebita revelatione, Objecta quoad ſubſtantiam ſupernaturalia, non tamen ſupernaturalia quoad modum. Angeli quæ evidenter cognoſcunt, attingunt ſimplici intuitu, non componendo, aut dividendo; Secus vero quæ cognoſcunt obſcure, nempe futura contingentia, arcana cordium, & objecta ſupernaturalia. Præterea circa hæc Objecta poteſt cognitio Angelica eſſe diſcurſiva, & ſubeſſe falſitati, non vero circa Objecta evidenter cognita.

XIV. Angelorum locutio non rite explicatur per recurſum ad ſigna ſenſibilia, aut intellectualia; Nec per hoc quod loquens immediate proprio actu, quem intendit manifeſtare, cauſet in intellectu audientis ejus ſpeciem aut impreſſam, aut expreſſam: ſed formaliter habetur per hoc, quod loquens ordinet, & dirigat proprium conce-

ceptum, aut actum voluntatis alteri, cui vult illos, eorumque objectum manifeſtare: hujuſmodi autem ordinatio, ſeu directio proprii conceptus eſt quædam reflexa cognitio conceptus directi, qua libere poſita a loquente, ſtatim conſurgit in mente Audientis ſpecies manifeſtativa eorum, quæ intendit manifeſtare. Propterea locutio ſemper conſiſtit in actu intellectus, etiam dum manifeſtantur actus voluntatis; requiritur tamen voluntatis imperium tanquam mera conditio, ut poſita conceptus directi ordinatione ad alterum, ejuſdem ſpecies conſurgat in mente audientis, etſi longe diſtantis. Quod ſi cognitio iſthæc reflexa conceptum directum non præſupponeret, loquens mentiretur. Illuminatio, qua Superiores Angeli communicant inferioribus veritates, aut ex toto, aut ex parte ignotas, fit per confortationem, ſeu corroborationem mere Objectivam Intellectus audientis, cui proponitur Objectum artificioſe, artificio conſentaneo capacitati Intellectus illuminati. Denique repugnat Intellectus Angelicus cum propriis actibus indentificatus; Subſtantia tamen Angelica a potentia intellectiva de facto non diſtinguitur.

XV. Repugnat Creatura rationalis natura ſua impeccabilis, ſeu ita ad bonum honeſtum determinata, ut non poſſit proſequi delectabile in hypotheſi turpitudinis, aut difformiratis cum dictamine rationis indicantis inhoneſtatem actus, & deviationem a prima regula, quæ eſt lex æterna. Angeli omnes, ac Dæmones probabilius in primo inſtanti ſuæ creationis præditi fuerunt beatitudine naturali propria viæ, eſto non propria termini, hoc eſt cognitione in debito gradu intenſa Summi Veri, ac amore Summi Boni, citra impotentiam peccandi, ac ſecuritatem. Habuerunt pariter ſupernaturalem Beatitudinem, ſed imperfectam, propriam Viatoris elevati, nempe ſupernaturalem cognitionem abſtractivam Dei, ejuſque amorem ſupernaturalem; necnon Gratiam ſanctificantem dependenter a propria diſpoſitione, ac merito illius congruo: Donis etiam ſupernaturalibus uſum libertatis antecedentibus fuerunt inſtructi, & quidem probabilius inæqualiter pro inæqualitate Naturæ. Potuit Angelus non ſolum metaphyſice, ſed etiam phyſice, & de potentia ordinaria in primo inſtanti ſuæ creationis peccare, non potuit tamen moraliter, poſita vivida cognitione boni honeſti, & ultimi finis, ac ſolum remiſſa apparentia boni delectabilis avertentis ab honeſto. Quamvis boni Angeli potuiſſent in eodem inſtanti eſſe Viatores ſimul, & Comprehenſores, conjungendo pro eodem inſtanti cum Viſione beata potentiam ad peccandum in ſenſu diviſo; nihilominus probabilius per aliquod breve tempus fuerunt Viatores dumtaxat, ac diſcurſu uſi ſunt circa ſupernaturalia objecta ad plene deliberandum. Angeli vero mali poſt breviſſimum illud viæ tempus, renuentes Chriſto Domino ſe ſubmittere, in Tartarum detruſi, igne etiam cruciantur, per hoc quod obedientialiter hic elevetur ad producendam in Spiritibus qualitatem ſpiritualem iis diſſonam, ac doloriferam, quatenus eundem parit effectum, quem patitur Anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur.

XVI. Quod eſt hominibus mors, hoc fuit Angelis lapſus, ut advertit D. Damaſcenus; proinde poſt lapſum non fuit illis pœnitentiæ locus, ut neque poſt mortem hominibus. Obſtinationis cauſa non eſt immobilitas, & inflexibilitas Naturæ Angelicæ, hæc enim poteſt natura ſua mutare factum, & a propoſito ſemel ſuſcepto reſilire; idque tam ſi de novo perpendat eadem motiva, quæ prius non bene perpenderat, quam ſi permaneat eadem apparentia motivorum: quamvis autem voluntas Dæmonum, ac damnatorum phyſice poſſit ponere actum moralem bonum, puta dolorem de peccato commiſſo ex motivo honeſto; moraliter tamen ad hujuſmodi actus ponendos eſt impotens ob apprehenſionem continuam, ac vehementem pœnarum, quas in vindictam peccati patiuntur, & amiſſionis æternæ felicitatis abſque ſpe illam recuperandi. Actus tamen ſalutares, ſeu honeſtos ſupernaturales ne phyſice quidem ponere poſſunt, præciſe quia denegatur iis a Deo auxilium ſalutare ad reſurgendum; Quare obſtinatio Dæmonum in malo eſt potius negativa, conſiſtens in carentia actuum ſalutarium, quam poſitiva conſiſtens in adhæſione ineluctabiliter firma objecto pravo.

XVII. Actus humani, quibus Beatitudinem comparamus, voluntarii debent eſſe, liberi, atque honeſti. Voluntarium, ſi non confundatur cum Spontaneo, eſt, quod procedit ab intrinſeco ex cognitione finis perfecta. Voluntarium neceſſarium præſtat libero, ſi neceſſitas oriatur ex cognitionis perfectione, ſecus vero ſi ex ejus imperfectione, aut ex extrinſeca determinatione. Implicat, actum voluntatis elicitum eſſe coa-

ctum;

ctum; poteſt tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum, & coactionem pati tum quoad actus imperatos aliarum potentiarum, tum quoad amiſſionem qualitatis perfectivæ, puta habitus, aut receptionem qualitatis noxiæ. Quæ fiunt ex metu, ſunt voluntaria ſimpliciter, involuntaria ſecundum quid. Ignorantia antecedens, ſeu invincibilis cauſat ſimpliciter involuntarium ſecundum omnes circunſtantias ignoratas. Vincibilis vero, ſeu conſequens reddit actionem ſimpliciter voluntariam, ſi non ſit illius cauſa, ſecus reddit actum ſecundum quid involuntarium. Concomitans ignorantia actum neque poſitive voluntarium reddit, neque poſitive involuntarium, ſed negative dumtaxat voluntarium. Concupiſcentia antecedens aliquando interimit, aliquando ſolum minuit libertatem: Conſequens vero concupiſcentia libertatem etiam minuit, ſed auget voluntarium.

XVIII. Potentiæ liberæ Definitio communiter recepta, quæ ſcilicet poſitis omnibus requiſitis ad agendum poteſt agere, poteſtque non agere, intelligenda eſt in ſenſu compoſito; ita videlicet, ut poſitis requiſitis ad agendum, poſſit cum iiſdem tam actio, quam non actio componi. Liberum Arbitrium convenit homini etiam in ſtatu naturæ lapſæ; nec ſolum habetur pro ſtatu naturæ lapſæ libertas a coactione, & violentia, ſed etiam libertas indifferentiæ ad oppoſita, quæ eſt libertas a neceſſitate; immo hæc requiritur ad merendum, vel demerendum pro eo ſtatu.

XIX. Libertas actui libero interno eſſentialis eſt, & intrinſeca, ut proinde nequeat actus de libero tranſire ad neceſſarium, aut e contra; vitalis quippe tendentia, quæ eſt in actu libero repudians partem oppoſitam, ſalvari nequit per meram cognitionem extrinſecam indifferentem, cum ſit quædam formalis, & exercita contranitentia allicientiæ, quæ habetur a bono quod repudiatur. Cum enim voluntas trahatur a bono, quod libere repudiat, non reſiſtit illi mere negative, ſed per niſum vitalem cum actu identificatum. Actui tamen externo libero accidit libertas, adeo ut poſſit intrinſece invariatus e libero evadere neceſſarius, & e neceſſario liber. Idemque dicendum de actu interno imperato, ſi ſupponatur cum communiori carere libertate formali, & immediata; ſecus vero ſi ſupponatur eſſe formaliter liber. Quare diviſio actus voluntatis in liberum, & neceſſarium non eſt diviſio ſubjecti in accidentia, ſed generis in ſpecies. Ex quo etiam ſequitur, puram omiſſionem liberam repugnare. Libertas exercetur pro eodem inſtanti, quo ponitur actus liber, non pro ſequenti. Ad electionem liberam non prærequiritur judicium ultimum practicum, a quo voluntas determinetur; nec requiritur, quod bonum amplectendum efficacius ab intellectu, & vividius proponatur præ bono, quod repudiatur; Poteſt ſiquidem voluntas, duobus bonis omnino æqualibus, & eadem efficacitate propoſitis, unum præ alio eligere, & bonum minus præferre majori, etiamſi ejuſdem rationis ſint, & inefficacius, ac minus vivide bonum minus repræſentetur.

XX. Actus moralis eſt ille, qui ſubditur regulæ rationis, atque advertentiæ ad bonitatem, vel malitiam Objecti in genere honeſti; proinde poteſt actus aliquis eſſe phyſice bonus, & malus moraliter, & e contra. Prima regula objectiva moralitatis eſt lex æterna Dei, cui ſi conformetur actio, erit formaliter bona moraliter, ſi difformetur, mala: Natura vero rationalis non eſt regula honeſtatis, nec regulativa actionum, ſed regulabilis a lege æterna; Dictamen vero conſcientiæ, cum ſit veluti præco legem æternam indicens, non eſt prima regula, nec obligat ut quod, ſed ſolum ut quo. Actus honeſtus interior eſt eſſentialiter honeſtus, adeo ut non poſſit honeſtatem exuere; inhoneſtus etiam eſt eſſentialiter malus moraliter, nec poteſt evadere moraliter bonus, aut indifferens: unde diviſio actuum in honeſtos, & inhoneſtos non eſt diviſio ſubjecti in accidentia, ſed generis in ſpecies: Actio vero exterior cum non habeat eſſentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus, poteſt ſucceſſive eſſe bona, vel mala moraliter. Dantur actus ſecundum ſpeciem, & ex objecto neque honeſti, neque inhoneſti, ſed indifferentes; & probabiliter dari poteſt actus indifferens etiam in individuo; idque non ſolum per accidens, ex opinione videlicet probabili, quod non detur obligatio referendi ſignate omnes actiones ad finem virtutis, ſed etiam per ſe, quatenus probabile eſt, non dari hujuſmodi obligationem operandi ſemper ex amore honeſtatis.

IN-

INDEX
RERUM NOTABILIUM,
Quæ in hac Secunda Parte
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS
Continentur.

Primus numerus deſignât Diſputationem, Secundus Quæſtionem, Tertius numerum Marginalem.

A

Actus amoris concupiſcentiæ erga Deum non eſt inordinatus; ſicut non eſt inordinatus actus attritionis. 2. 1. 7. Reperitur hic amor in Beatis, quippe qui non importat imperfectionem poſitivam, aut negativam, ſed præciſivam. ibid.

Actus bonus ſupernaturalis poteſt ab actu malo imperari. 7. 5. 1.

Actibus externis competit ſpecialis bonitas, aut malitia condiſtincta a bonitate, vel malitia actus interni; non tamen novum, ac ſpeciale meritum. 7. 4. 4, Occaſionaliter autem, & per accidens magis meretur, qui actui interno ſuperaddit, quam qui non ſuperaddit externum. ibid.

Actus externi per ſe augent ſatisfactionem, quamvis per ſe non augeant meritum. 7. 4. 4

Actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus; ſicut inhoneſtus eſt etiam inhoneſtus eſſentialiter. 7. 2. 2.

Actus imperatus poteſt eſſe formaliter liber. 7. 4. 3.

Actus liber eſt liber eſſentialiter. 6. 4. 2.

Actus tamen externus, qui ſolum denominative eſt liber, poteſt de libero tranſire in neceſſarium. 6. 4. 4.

Actus moralis indifferens in individuo eſt poſſibilis. 7. 3. 4.

Amor efficienter cauſatur a cognitione boni amati. 1, 5. 6.

Angelorum exiſtentia eſt certa, etiam certitudine naturali. 3. 1. 3. De facto ſunt ſimplices; non repugnat tamen Angelus compoſitus ex materia ſpirituali, & forma Angelica. 3. 2. 3. Sunt naturaliter inannihilabiles. 3. 3. 2. Eorum multiplicitas, ac diverſitas ſpecifica datur de facto. 3. 4. 3. Non repugnat eorumdem multiplicitas numerica. 3. 4. 5. Immo repugnat Creatura immultiplicabilis numerice. 3. 5. 3. Probabilius eſt de facto dari ſub unaquaque ſpecie Angelica plures Angelos. 3. 5. 6.

Angelus poteſt eſſe modo in majori loco, modo in minori intra propriam ſphæram. 3. 6. 2. Moveri poteſt tam motu continuo, quam diſcreto. ibid. Poteſt naturaliter exiſtere in duobus ſpatiis diſſitis intra propriam ſphæram. 3. 6. 3. Non tamen in duobus locis ſibi adæquatis. ibid. Poteſt demum ab extremo ad extremum tranſire ſine medio intra ſphæram propriam. 3. 6. 5.

Angeli habuerunt a Deo ſpecies impreſſas concreatas; & alias deinde propriis actibus acquirunt. 4. 1. 3. Quo ſuperiores ſunt, eo intelligunt per ſpecies univerſaliores. 4. 1. 4. Repugnat tamen ſpecies impreſſa univerſaliſſima. 4. 1. 6.

Angelus nunquam ceſſat a cognitione ſui, & a cognitione abſtractiva Dei. 4. 3. 1. Non poteſt naturaliter certo, & infallibiliter cognoſcere futura libera, arcana cordium, & objecta quoad ſubſtantiam ſupernaturalia. 4. 2. 2. De iis, quæ evidenter cognoſcit, non fert judicium componendo, aut dividendo; Nec diſcurrit de iiſdem; diſcurrit vero de iis, quæ non cognoſcit evidenter. 4. 3. 2.

Angelica locutio quomodo explicanda ſit. 4. 4. 2. Et quomodo Angeli ſuperiores illu-

illuminent inferiores. 4. 4. 5.
Angeli in primo inſtanti ſuæ creationis quibus donis prædìti fuerint? 5. 1. 1. Potuerunt in eo primo inſtanti non ſolum metaphyſice, ſed etiam phyſice peccare, non tamen moraliter. 5. 1. 9. Eorum via fuit breviſſima, ſed non inſtantanea. 5. 1. 8. Angeli Tutelaris munus. 3. 5. 7.
Angelis Superioribus Deus contulit dona præſtantiora. 5. 1. 5.
Angelorum potentia intellectiva, & volitiva, necnon eorundem vis motiva a propria ipſorum ſubſtantia non diſtinguuntur. 4. 5. 1.
Anima rationalis cur non poſſit educi e ſinu materiæ, & ab ea ſuſtentari? 3. 2. 5.
Anxietas dari poteſt de amiſſione Beatitudinis, etiamſi ea eſſet naturaliter perpetua, unde nonniſi miraculoſe poſſet amitti. 1. 8. 5.
Appetitus noſter erga Beatitudinem naturalem eſt innatus, trahens tamen ductu naturæ appetitum elicitum. 2. 4. 1. Quicquid appetit homo, ſaltem interpretative, appetit propter Beatitudinem, non tamen propter Deum. 2 4. 2.
Arcana cordium cur non cognoſcantur ab Angelis naturaliter? 4. 2. 4.
Aſſenſus, & diſſenſus circa idem objectum non poſſunt in eodem intellectu componi pro diverſis naturæ ſignis. 1. 6. 6.

B

BEatitudo non conſiſtit in habitu, ne partialiter quidem, ſed in actu. 1. 1. 2. Phyſice conſiderata importat ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum; metaphyſice vero ſumpta importat primum prædicatum radicans ejus dotes, nempe perfectam poſſeſſionem Summi Boni. 1. 1. 4. Ea integratur ex objecto, & actu, ſed principalius ex objecto Beatifico. 1. 1. 8.
Beatitudo formalis conſiſtit in actu potentiæ intellectivæ. 1. 2. 2. ita ut ne inadæquate quidem per actum voluntatis conſtituatur. 1. 3. 1. Ea nequit haberi per viſionem Dei increatam unitam intellectui creato. 1. 7. 1. Neque per viſionem creatam a ſolo Deo productam. 1. 7. 4. Saltem connaturaliter debet eſſe perpetua. 1. 8. 2. Probabilius tamen eſt perpetua etiam eſſentialiter, ita ut attingere debeat ſuam perpetuitatem. 1. 8. 3.
Beatitudo naturalis eſt poſſibilis. 1. 3. 4. Beatitudo vero ſupernaturalis poterit eſſe temporanea, ſi detur certitudo, quod ea deſinente, beatitudo naturalis non ſit defutura. 1. 8. 6.
Beatitudo eſſentialis conſiſtere poteſt in viſione ſolius eſſentiæ Divinæ præſcindente ab Attributis, & Perſonalitatibus. 1. 11. 2.
Beatitudo objectiva coincidit cum ultimo Fine Creaturæ rationalis, & cum Bono continente omnia bona, quod ſit aptum per ſui poſſeſſionem parere ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum. 2. 2. 1. Ea nequit reponi in bono ullo creato. 2. 2. 5. Apprehenſa neceſſitat ad amorem, etiam quoad exercitium. 2. 4. 4.
Beatitudinis objectivæ exiſtentia demonſtrari poteſt quaſi a priori ex conceptu Entis optimi cumuli omnium bonorum. 2. 3. 1.
Beatis imponi poteſt præceptum, ne Deum diligant tam amore concupiſcentiæ, quam amore amicitiæ; in quo caſu ab ipſo objecto Beatifico ſuſpenſionem amoris exigente ad ſuſpendendum amorem neceſſitarentur. 1. 5. 10.
Bonum attingitur etiam ab intellectu, ſed ſub ratione veri; non ſecus ac verum attingitur a voluntate ſub ratione boni. 1. 2. 8.
Bonum amari non poteſt, ſi ſolum ejus bonitas apprehendatur, & non etiam judicetur. 6. 10. 2.

C

CHriſtus Dominus eſt formaliter ſubſiſtens, & Sanctus per ſubſiſtentiam, & Sanctitatem Increatam; non tamen Beatus per Increatam Beatitudinem ſibi unitam; ſicut nec Immenſus, Omnipotens, Æternus. 1. 7. 2. Non meruit per actus liberos libertate tantum a coactione, quamvis in eo natura non eſſet lapſa, ſed integra; habuit proinde libertatem a neceſſitate, ſeu libertatem indifferentiæ ad mortem præceptam non acceptandam, quamvis eſſet impeccabilis. 6. 6. 6. In horto miraculoſe triſtitiam paſſus eſt, cum eſſet Beatitus beatitudine eſſentiali. 1. 6. 11. Quænam futura, & quænam poſſibilia clare, & diſtincte cognoſcat in Verbo actu; quænam vero ſolum habitu, quatenus poteſt quamcunque eorum multitudinem ad arbitrium actu cognoſcere. 4. 1. 14.
Coactum quid ſit? & an poſſit voluntas coactionem in ſuis actibus pati? 6. 1. 4.
Cognitio boni cauſat amorem efficienter. 1. 5. 6.
Concupiſcentia quandonam minuat libertatem? 6. 2. 7.

Creatura rationalis natura ſua impeccabilis repugnat. 5. 2. 2.

D

DÆmones, dicti Lemures, & Larvæ, num ſint in virtute intelligendi minus perfecti, quam natura intellectiva humana? 3. 2. 4.

Dæmonum peccatum quodnam fuerit? 5. 1. 7. Unde proveniat eorum obſtinatio? 5. 3. 2. Poſſunt phyſice, quamvis non poſſint moraliter, ponere actus honeſtos naturales. 5. 3. 5. In breviſſimo illo, quod habuerunt, viæ ſpatio poterant phyſice peccatum retractare, ac de eo dolere attritione naturali informi; non tamen poterant vi contritionis ſupernaturalis a peccato liberari. 5. 3. 8. Quomodo igne corporeo crucientur? 5. 4. 2. Num aliqui extra Infernum degant; & quomodo ibi torqueantur? 5. 4. 4.

Damnatorum omnium voluntas poteſt phyſice actus honeſtos naturales ponere, non tamen moraliter. 5. 3. 5.

Delectatio a natura ordinatur ad operationes; non vero iſtæ ad delectationem. 1. 1. 6. Bruta duntaxat bona appetunt propter delectationem. 1. 1. 9.

Dona ſupernaturalia præſtantiora Deus de facto contulit Angelis Superioribus pro menſura perfectionum naturalium. 5. 1. 5.

F

FInis quid ſit, & quotuplex? 2. 1. 1. finis cauſalitas eſt realis, & indiſtincta a cauſalitate cauſæ efficientis orta ex bono alliciente voluntatem. 2. 1. 3. Cur cauſa finalis, & non cauſa Idealis conſtituat novum genus cauſarum, ſi utraque reducitur ad genus cauſæ efficientis? 2. 1. 4.

Finis *Qui* debet ſaltem ratione diſtingui a fine *Cui*. 2. 1. 8. fini *Qui* principalius competit ratio Finis, quam Fini *Cui*. 2. 1. 5.

In Finibus non eſt poſſibilis proceſſus in infinitum; ut nec in cauſis efficientibus per ſe ſubordinatis. 2. 1. 9.

G

GRatia univerſim naturam imitatur, & ſolet ei ſe accommodare; ut proinde Angelis ſuperioribus præſtantiora dona ſupernaturalia ſint collata. 5. 1. 5.

H

HOneſtas actus in quonam conſiſtat. 7. 1. 1.

Honeſtatis regula formalis, & immediata eſt dictamen rationis; mediata vero, & radicalis eſt lex æterna Dei. 7. 1. 2.

I

IGnis corporeus quomodo cruciet Dæmones incorporeos? 5. 4. 2.

Ignorantia, ſive ſit antecedens, ſive comitans, ſive conſequens, quandonam cauſet involuntarium? 6. 2. 8.

Illuminare inferiores eſt proprium Angelorum Superiorum. 4. 4. 5.

Illapſus Dei in eſſentias Beatorum quid importat? 1. 1. 7.

Impeccabilitas eſſentialis nulli Creaturæ rationali competere poteſt: Sicut nulli Creaturæ competere poteſt indeſtruibilitas eſſentialis. 5. 2. 3.

Imperium eſt actus intellectus præſupponens actum Voluntatis. 6. 4. 2.

Inferni carcer quantus, & Ubi ſit? 5. 4. 5.

Infinitum categorematicum repugnat, ut a Deo ponatur. 4. 1. 12.

Intellectus eſt præſtantior voluntate; & Viſio Dei præſtat Amori Beatifico. 1. 4. 1.

Intellectus Angelicus non diſtinguitur a Subſtantia Angeli. 4. 5. 1. Non poteſt tamen cum propriis actibus identificari. 4. 5. 2.

L

LEmures, & Larvæ num ſint in virtute intelligendi inferiores natura intellectiva humana? 3. 2. 4.

Libertas arbitrii in quonam conſiſtat? 6. 3. 1. Libertas a coactione non ſufficit ad meritum vel demeritum. 6. 6. 2. Ipſe etiam Chriſtus D. quamvis præditus natura integra, ſolum mereri potuit per actus liberos libertate a neceſſitate, ſeu indifferentiæ. 6. 6. 6.

Libertas exercetur pro inſtanti, quo voluntas operatur, non pro ſequenti. 6. 7. 1.

Libertas eſt actui eſſentialis, & intrinſeca. 6. 4. 2. liber actus num præſtet actui neceſſario? 6. 1. 3.

Locutio Angelica quonam pacto habetur? 4. 4. 2.

M

MAlum ut malum amari non poteſt. 6. 8. 1. Poteſt voluntas malum averſari per actum puræ fugæ. 6. 9. 2. Malum quia prohibitum in quo differat a prohibito quia malo. 7. 1. 8.

Materia Spiritualis eſt poſſibilis. 3. 2. 3.

Mentiri an, & quomodo poſſint Angeli? 4. 4. 3.
Metus num, & quando cauſet involuntarium? 6. 1. 2.

O

OBſtinatio Dæmonum unde proveniat? 5. 3. 2.
Odium Dei cur eſſentialiter petat prohiberi. 7. 1. 7.
Omiſſio pura libera repugnat. 6. 5. 2.

P

PEccatum ſupernaturale num poſſit aliquatenus dari? 6. 4. 6.
Poſſibilium omnium collectio repugnat. 4. 1. 11.
Poſſeſſio quid importet per Juriſtas, quid per Theologos? 1. 2. 3. Quomodo bonum poſſideatur; & quomodo malum? 1. 2. 7.
Proceſſus in infinitum in cauſis per ſe ſubordinatis, & cauſis finalibus repugnat. 2. 1. 9.
Prædeterminatio ad Dei amorem ſtare poteſt cum potentia ad peccandum in ſenſu diviſo, peccato impeditivo prædeterminationis; ad eum modum quo poteſt Dei Viſio componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo Viſionis. 1. 6. 7.

S

SPecies impreſſæ objectorum requiruntur, ut poſſit Angelus cognoſcere objecta diſtantia. 4. 1. 1. Species impreſſæ univerſaliores debentur Angelis Superioribus. 4. 1. 4.
Species impreſſa univerſaliſſima repugnat, 4. 1. 6. Necnon ſpecies impreſſa repræſentativa in actu primo clare, & diſtincte infinitorum individuorum. 4. 1. 11.

V

UBicatio Angelica probabiliter eſt diviſibilis. 3. 6. 2.
Verbum mentis quid ſit? 4. 4. 3.
Viæ Angelicæ tempus fuit breviſſimum, non tamen inſtantaneum. 5. 1. 8.
Videns Deum poteſt Divinitus carere amore fruitivo, non tamen naturaliter. 1. 5. 1. Amor autem fruitivus ne divinitus quidem poteſt a Dei viſione ſejungi. 1. 5. 4.
Videns Deum non poteſt illum odiſſe, etiamſi ſciret ſe ab eo puniendum eſſe in æternum. 1. 5. 8. Poteſt tamen, ac debet illum non amare; immo non poteſt illum amare, ſi ſibi præcipiatur, quod non amet. 1. 5. 10.
Viſio Dei poteſt ita intellectum illuminare pro toto inſtanti A, quin tamen dirigat ad omnes actus voluntatis, qui pro eo inſtanti ponuntur. 1. 6. 7. Hinc poteſt cum Dei viſione componi potentia ad peccandum peccato impeditivo viſionis. 1. 6. 4. Necnon peccato viſionis deſtructivo. 1. 6. 8. Immo componi Divinitus poteſt cum gravi culpa tam actuali, quam habituali. 1. 6. 12. In quo tamen caſu videns Deum ſibi infenſum non eſſet beatus, ſed miſerrimus. 1. 6. 11.
Viſio Dei præſtantior eſt amore beatifico. 1. 4. 1. Ea eſt naturaliter indeſtruibilis. 1. 9. 2. Non tamen Divinitus. 1. 9. 4. Num alicui ex Sanctis conceſſa fuerit in hac vita Dei viſio? 1. 8. 8.
Viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione cum decreto de nulla viſione deſtruenda, repugnat. 1. 10. 2.
Viſio Increata Dei non poteſt eſſe noſtra formalis Beatitudo. 1. 7. 1. Sicut nec viſio creata a ſolo Deo producta. 1. 7. 4.
Vita in actu ſecundo debet eſſe ab intrinſeco, quin ſufficiat, quod uniatur actus vitalis ſubjecto vitali. 1. 7. 5.
Univerſum de facto eſt optimum, quatenus in eo ſunt omnes gradus, & genera entium. 3. 1. 3.
Voluntarium quid ſit, & in quo differat a volito? 6. 1. 1. Quid etiam ſit violentum, coactum, & Involuntarium? 6. 1. 2. Num ſit perfectior actus voluntatis liber quam neceſſarius? 6. 1. 3.
Voluntarium ſine omni actu num ſit poſſibile? 6. 1. 8.
Voluntas num poſſit coactionem pati in actibus ſuis? 6. 1. 4. Poteſt voluntas eligere minus bonum, neglecto majori, etiam efficacius propoſito. 6. 8. 6.
Voluntas Dæmonum non habet phyſicam, ſed moralem dumtaxat impotentiam ad ponendos actus honeſtos naturales: Actus tamen ſupernaturales ne phyſice quidem poteſt ponere. 5. 3. 5.

FINIS.

412940
BT
70
V5
1726
v.1-2
Cursus theologicus ad usum Tyronum elucubratus
Lkcd

412940

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709